

Gen. Lib.

Gen. Lib.

The University of Chicago
Libraries



EXCHANGE
UNIVERSITY PUBLICATIONS

STUDIER TILL GAMLA TESTAMENTETS FÖRESTÄLLNINGAR OM ANDEN

AV

SVEN LINDER



Exchange Univ. Pub.

UPPSALA

ALMQVIST & WIKSELLS
BOKTRYCKERI-A.-B.

HAAG

MARTINUS NIJHOFF

I KOMMISSION

LEIPZIG

OTTO HARRASSOWITZ

THE UNIVERSITY OF CHICAGO LIBRARIES

STUDIER TILL
GAMLA TESTAMENTETS
FÖRESTÄLLNINGAR
OM ANDEN

AV

SVEN LINDER
"

UTGIVEN MED UNDERSTÖD FRÅN
VILHELM EKMANS UNIVERSITETSFOND

Exchange Univ. Pub.

UPPSALA

ALMQVIST & WIKSELLS
BOKTRYCKERI-A.-B.

HAAG

MARTINUS NIJHOFF

KOMMISSION

LEIPZIG

OTTO HARRASSOWITZ

YTHEDVINT
TO
8319A9011 00A0110

BS 1180
S7 L7

UPPSALA 1926
ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI-A.-B.

751162

MOR

*tillägnas denna undersökning
med sonlig vördnad och tack*

220873

FÖRORD.

Följande undersökning söker lämna ett bidrag till frågan om Gamla Testamentets föreställningar om Anden, *ruah*. Uppgiften har jag begränsat till de föreställningar om Anden, som möta i de gammaltestamentliga kanoniska urkunderna. Jämförande religions-historiska synpunkter och den efterkanoniska utvecklingen hava därför blott i förbigående berörts.

Uppsala den 4 juli 1926.

Sven Linder.

Innehållsförteckning.

I.	Den äldre tiden.	
	Schofetisk och nabiistisk <i>rū^ah</i> -föreställning	1
II.	Från Samuel till skriftprofeterna.	
	Den nabiistiska föreställningen om Jahves <i>rū^ah</i> förhärskande	18
III.	Den klassiska profetismen och <i>rū^ah</i> -föreställningen	38
IV.	Föreställningen om <i>rū^ah</i> i den exiliska och efterexiliska profetismen	61
V.	Föreställningen om <i>rū^ah</i> i den prästerliga källskriften och hos den kronistiska skolan	92
VI.	Profetisk och prästerligt-kronistisk föreställning om <i>rū^ah</i> i den poetiska uppbyggelselitteraturen	107
VII.	Personifiering och hypostasering av <i>rū^ah</i> <i>jahwē</i> såsom ond och såsom helig	125
VIII.	Jahve och <i>rū^ah</i>	135
IX.	Föreställningen om livs- <i>rū^ah</i> och om människans <i>rū^ah</i>	147
X.	Profetiskt-evangeliska och ekstatiska drag hos det nytestamentliga <i>πνεῦμα</i>	158
	Anförd litteratur	163
	Ord- och Sakregister	168
	Anförda Bibelställen	173

Förkortningar.

BF = Bibelforskaren.

BH = Biblia Hebraica², edidit Rud. Kittel, Leipzig 1913.

BWA = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament.

E = Elohisten.

Gamla Sv. Kbl = Gamla Svenska Kyrkobibeln av år 1703.

HK = Handkommentar zum Alten Testament, herausgegeben von Wilhelm Nowack, 1892 f.

IGT = E. Stave: Inledning till Gamla Testamentets kanoniska skrifter, Stockholm 1912.

INCC = The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments under the editorship of S. R. Driver, A. Plummer and C. A. Briggs, 1893 f.

J = Jahvisten.

KAT = Kommentar zum Alten Testament, herausgegeben von Ernst Sellin, 1913 f.

KEH = Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament, börjad av F. Hitzig 1838.

KHC = Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament, herausgegeben von K. Marti, 1893 f.

KK = Kurzgefasster Kommentar zu den heiligen Schriften Alten und Neuen Testamentes, herausgegeben von H. Strack und O. Zöckler, 1886 f.

M = Massoreterna.

MT = Den massoretiska bibeltexten.

NKZ = Neue Kirchliche Zeitschrift.

NTT = Norsk T(h)eologisk Tidsskrift.

P = Prästboken.

PRE = Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche.

S = Syriska bibelöversättningen.

SBOT = The Sacred Books of the Old Testament.

St. Kr. = Theologische Studien und Kritiken.

Sv. Kbl. = Svenska Kyrkobibeln av år 1917.

ZAW = Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft.

LXX = Septuaginta.

I.

Den äldre tiden.

Schofetisk och nabiistisk $rū^a h$ -föreställning.

För att finna, huru långt föreställningen om $rū^a h$, anden, sträcker sina rötter tillbaka i det israelitiska folkets historia, äro vi i främsta rummet hänvisade till dess äldsta, i den gammaltestamentliga skriftsamlingen bevarade urkunder. Genom sin rikedom på upplysningar och antydningar om Israels religiösa föreställningsvärld och allmänna sätt att tänka och känna äro dessa urkunder för oss av mycket stort värde.

Tidigast möter oss föreställningen om anden, $rū^a h$, i Domareboken och Samuelsböckerna, i vilka traditionerna bevarats om det israelitiska folkets öden under de båda på erövringen följande århundradena. Berättelsestoffet i dessa böcker torde, ej minst där det har folksägnens art, gå så långt tillbaka, att det giver oss en möjlighet att relativt omedelbart lära känna den tids föreställningsvärld som avspeglar sig däri. För vår kännedom om Israels religiösa tänkesätt under domaretiden och den första konungatiden är detta förhållande av den största betydelse.

Vid en undersökning av det sätt, varpå $rū^a h$ förekommer i Domareboken och Samuelsböckerna, visar det sig snart, att $rū^a h$ står i närmaste samband med den folkliga föreställningen i det gamla Israel, att varhelst hos en man en mer än vanlig, övermänsklig, styrka, kraftfullhet eller duglighet röjer sig, denna leder sitt ursprung från Jahve, Israels Gud. Det är Jahve, som genom sin mäktiga, starka, våldsamma kraft skänker styrkan och dugligheten samt den därmed förbundna framgången, och det är detta som uttryckes genom föreställningen $rū^a h \text{ } \dot{y}ahy\ddot{e}$. När en man gripes av en våldsam kraft, som sätter honom i stånd att utföra eljest för honom omöjliga ting, beror detta på Jahves $rū^a h$, som griper honom eller faller över honom.

Klart kommer denna uppfattning till synes i källornas framställning av den äldre eftermosaiska tiden, domaretiden och övergångstiden till konungadömet.¹ När de gamla folkhjältarna skildras, som kämpa mot Israels fiender, behärskas skildringen av föreställningen om Jahves kraftmättade *rūʾh*, som kommer på dem och gör dem till det heliga krigets bärsärkar. Det är särskilt i striden mot Israels fiender som Jahves *rūʾh* kommer på i all sin obändiga, våldsamma kraft.

Att *rūʾh ʾiahyā* i det äldsta Israels föreställningssätt har denna innebörd av obändig, våldsam kraft, som slår fienderna med förfäran och leder Israels hövdingar till seger, sammanhänger med guds föreställningen. Jahve, Israels Gud, är för domaretidens Israel icke ett begrepp eller en tam tankebild, utan Jahve är den verkamme och väldige, som leder Israel och i synnerhet i drabbningen är sitt folk nära och kämpar för det och skänker det seger. Israels Jahve är stark, hjälpande och räddande eller hänsynslöst straffande och förödande vilja, som visar sig och handlar med våldsamt, oemotståndlig kraft, inför vilken fienderna förfäras och hans eget folk känner bävan på samma gång som tillförsikt och segervisshet. Jahves *rūʾh*, uttrycket för Jahves kraft såsom närvarande och verkamt, är alltså inbegreppet av Israels Guds kraft, som kommer på hans hövdingar och kämpar och griper dem och tvingar dem att handla och kommer dem att rycka folket med sig till seger.²

Ett tidigt ställe, där hjältekraften tolkas som en verkan av Jahves *rūʾh*, finner jag Dom. 6: 34. Sammanhanget är detta. Midjaniterna, amalekiterna och »de östra nejdernas söner», d. v. s. beduinstammar från trakterna österut hade samlats vid Jordan och brutit in på den bördiga Jisreelsslätten, där de lägrat sig, tydligen

¹ Tvenne olika källor har den textkritiska forskningen påvisat i de urkunder som behandla detta tidsskede, Domareboken och Samuelsböckerna. Den ena källan synes vara något äldre än den andra. Budde betecknar de båda källorna som den jahvistiska och den elohistiska. Andra forskare beteckna dem mera försiktigt som K¹ och K².

² Det våldsamt förskräckande hos Jahve, som slår fienderna med förfäran och fyller hans eget folk Israel med bävan på samma gång som tillförsikt och segervisshet, har Söderblom betonat och sedan Otto träffande karakteriserat såsom »det numinösa», Rudolf Otto, *Das Heilige*¹³, 1925, *Aufsätze das Numinose betreffend*, 1923. Huruvida den säregna innebörden i det äldsta Israels *rūʾh ʾiahyā* härleder sig från *rūʾh* eller *ʾiahyā*, söker jag visa i kapitlet om Jahve och *rūʾh*, sid. 135 f.

för att sedan fortsätta plundringståget västerut. Faran var större än vid de mindre strövtåg, som nomadstammarna österut ej sällan företogo mot kulturlandet. Därför uppväckes en folkhjärte. »Men Jahves *rūʾh* hade iklätt sig Gideon, så att han stötte i stridsluren.» Här verkar uttrycket *rūʾh iahuā* som om det redan vunnit burskap i språket. Det är ett gängse uttryck, som icke behöver förklaras. Det kommer oförberett, och genast förstår den forntida israelitiska berättarens åhörare, att berättelsens hjälte framträder. Egendomligt är uttrycket, att »Jahves *rūʾh* iklätt sig Gideon», *lābʾšā ʾet-gidʾōn*. I den äldre gammaltestamentliga litteraturen står uttrycket ensamt; i den yngre finnas två belägg, 1 Krön. 12: 19 och 2 Krön. 24: 20. Uttryckets innebörd är klar, nämligen att Jahves *rūʾh* gripit Gideon.¹ Själva den ursprungliga föreställningen, som format det egendomliga språkliga uttrycket, torde emellertid vara den, att Jahves *rūʾh* ikläder sig Gideon såsom man ikläder sig en dräkt. Det är Jahves *rūʾh* som begagnar Gideon såsom sin omklädnad, sitt redskap. Sv. Kbl. översätter fritt »Men Gideon hade blivit beklädd med Herrens Andes kraft» och ger därmed en motsatt tolkning åt bilden.² Den gammalisraelitiska föreställning, som röjer sig i uttrycket *lābʾšā ʾet-gidʾōn* är alltså den, att Jahves *rūʾh* är det verksamma i folkhjärten, och att denne är blott en omklädnad, en yttre form. Det är Jahves *rūʾh* som är det egentligen verksamma, icke Gideon, och *rūʾh* är här inbegreppet av verksam kraft.

Ännu ett tidigt *rūʾh*-ställe av samma innebörd finner jag Dom. 11: 29.³ Israel befann sig i ett farligt läge till följd av amoniternas anfall, och dessa ville ej höra på Jeftas uppmaningar

¹ Så översätter Nowack fritt: »Und Jahve's Geist hatte Gide'on erfasst», HK. Giesebrecht menar, att Jahves *rūʾh* här tänkes personligt, motsvarande den personligt uppträdande mänskliga *rūʾh*, Die Berufsbegabung der alttestamentlichen Propheten sid. 129.

² Där Sv. Kbl. (Svenska Kyrkobibeln 1917) giver den riktiga tolkningen av grundtexten, följer jag densamma. Där jag återigen finner, att grundtexten bör tolkas på annat sätt, eller att denna är skadad och kan rekonstrueras med tillhjälp av de gamla översättningarna eller andra textkritiska hjälpmedel, föredrager jag att gå den väg som jag finner riktigast.

³ Nowack försvarar, H K, gentemot Moore, Judges, vilken betraktar v. 29 som en sammankittande redaktionell tillsats, förefintligheten av gammalt språkods och fattar som en tillsats av den jehovistiske bearbetaren blott versens senare del. Detta överensstämmer med min uppfattning, att detta *rūʾh*-ställe är gammalisraelitiskt. Dom. 3: 10 tillhör däremot Rd och återger den deuteronomistiska generaliseringen av den schofetiska *rūʾh*-föreställningen.

till dem att låta Israel vara i fred. Det är i detta farliga läge som det berättas, att »då kom på Jefta Jahves *rūʾh*», *uattʾhī ʿal-ʾiiftāh rūʾh ʾjahyā*. Även här är Jahves *rūʾh* subjekt. *hāʾiā* står i betydelsen verksamt, intensivt vara. *uattʾhī ʿal* har därför, såsom ett flertal belägg från olika tider visa, med *rūʾh ʾjahyā* såsom subjekt innebörden »kom på». *rūʾh ʾjahyā* förbinder sig gärna med uttryck för intensitet och verksamhet, ty det är självt verksamhetsmättat.

Föreställningen om folkhjältarnas utrustning med *rūʾh ʾjahyā*, som sätter dem i stånd att utföra ovanliga befrielsegärningar, förbindes såväl i berättelsen om Gideon som i berättelsen om Jefta med en religiös historiebetraktelse. I berättelserna om Simson, den fornisraelitiska folkliga traditionens hjältegestalt framför andra, visar föreställningen om *rūʾh ʾjahyā* en mera folklig prägel och är samtidigt fri från det omedelbara sambandet med den religiösa historiebetraktelsen samt från etiska synpunkter. Över *rūʾh ʾjahyā* vilar i Simsonberättelserna en prägel icke blott av våldsamhet utan av godtycklighet.¹

Simsonberättelserna behärskas av föreställningen om den övermänskliga kraften, som verkar i Simson. Betecknande för uppfatt-

¹ Gunkel hävdar, *Die Wirkungen des heiligen Geistes*, Göttingen 1888, sid. 17, att i de om Simson berättade kraftgärningarna Jahves andes verksamhet förutsättes, icke därför att dessa kraftgärningar äro av betydelse för Guds syften med Israel, utan helt enkelt därför att »de övermänskliga kraftyttringarna såsom sådana betraktas som en verkan av anden». Detta är så till vida riktigt som de folkliga sägnerna om Simsons hjältebragder icke omedelbart giva uttryck åt någon historiebetraktelse. Men å andra sidan framställles dock Simson i den folkliga sängen som den väldige israelitiske kämpen mot de hotande filisteerna, och varje avbräck han genom sina kraftdåd gjorde dessa Israels arvfjender tjänade att försvaga deras makt och hålla dem från livet på Israel.

Att Simsons burleska hjältedåd i varje fall för israelitisk uppfattning tjänade Israels sak framhåller även Kautzsch. Att Simson »gripes av Jahves ande» förbindes upprepade gånger med handlingar av hämnd på filisteerna, *Religion of Israel, A Dictionary of the Bible, Extra Volume*, sid. 653.

Därtill kommer, att när Jahves ande faller på Simson, följden blir ett kraftdåd. Det är något som sker och utträttas. Även när Dom. 14: 6 i vingårdarna vid Timna Jahves *rūʾh* faller på Simson, så att han sliter sönder lejonet, eller när Dom. 15: 14 Jahves *rūʾh* faller på den bundne Simson, så att han sliter banden och slår ihjäl tusen filisteer, utträttar han dock något.

Gunkels jämförelse av dessa ställen med de nabiistiska ställena ur Sauls historia, 1 Sam. 10: 6 f., 19: 20 f. är alltså icke träffande. Ett stöd för min uppfattning finner jag även däri, att i de nabiistiska textställena den *rūʾh*-

ningen av denna kraft är uttrycket Dom. 13:25: »Och Jahves *rūʾh* begynte driva på honom». Sv. Kbl. översätter fritt »begynte att verka på honom». Grundbetydelsen av *pʿm* är »ansätta», »tränga», »driva på», och *lʿfāʿmō* är säkerligen med Budde¹ att fatta om »en plågsam jäsning» av den övermänskliga kraften, som spänner på och vill taga sig uttryck i handling. Föreställningen är alltså den, att *rūʾh iahyē* ansätter Simson och driver på honom.

En liknande föreställning om den övermänskliga kraftens inverkan möter oss på de övriga *rūʾh*-ställena i Simsonberättelsen, Dom. 14:6, 19 och 15:14. På samtliga dessa ställen användes uttrycket: *ʔattislah ʿālāy rūʾh iahyē*: »Och Jahves *rūʾh* trängde på honom», Sv. Kbl. översätter något friare: »Då kom Herrens Ande över honom». Så översattes uttrycket också i allmänhet. Men de västerländska språkens »komma över» motsvarar till sin innebörd ej fullt det hebraiska *šālah*, vars grundbetydelse är »tränga in »eller »tränga igenom». Använt, i förbindelse med direkt objekt, om färde- mannen betecknar det, att denne »tränger igenom» till målet, d. v. s. når fram till detta.² I förbindelse med en handling eller avsikt betecknar *šālah*, att handlingen eller avsikten tränger igenom, d. v. s. lyckas. *šālah* har alltså i denna användning icke innebörden av påverkan utifrån utan betecknar, att något av inre drift sätter sig igenom utan att kunna hejdas. Samma innebörd har *šālah* även i förbindelse med *rūʾh iahyē*. Det betecknar icke, att *rūʾh* utifrån »kommer över» och rycker med sig, utan avser en kraft som tränger på och genomtränger och driver till handling utöver vanligt mänskligt mått. Med *šālah* förbinder sig alltså föreställningen om en tvingande kraft, som verkar och driver på med våldsamt intensitet.³

påverkades tillstånd gärna betecknas som ett *hitnabbōt*, vilket däremot aldrig är fallet i de schofetiska textställena. Ännu tydligare blir detta, om *hitnabbōt* har glossolalisk innebörd. En sådan uppfattning hävdar Gunkel: Die Wirkungen des heiligen Geistes sid. 21, och från allmänt religionshistorisk synpunkt Linderholm, Pingströrelsen, Stockholm 1924, sid. 40. Simsons kraftprov äro icke förenade med glossolaliska fenomen. Det av Jahves *rūʾh* framkallade tillståndet är här ett helt annat.

¹ Das Buch der Richter, KHC.

² 2 Sam. 19:18. Stället Am. 5:6 är sannolikt att betrakta som textskada och därför alltför osäkert att bygga något på.

³ Uttrycket *šālah ʿal* innebär icke föreställningen »komma över» i bemärkelsen »ovanifrån komma på». Belysande är, att *šālah* icke användes om att gjuta en vätska.

Föreställningen om en övermänsklig, från Jahve stammande kraft, som tränger på, kommer på hjältarna och ledarna och giver dem deras styrka och duglighet, synes av såväl den äldre som den yngre källan¹ att döma vunnit sin största utbredning mot slutet av domaretiden och under det saulska konungadömet. Detta förhållande torde bero på tvenne samverkande omständigheter. Å ena sidan kommo, såsom lätt förstås, de män, som under denna upprörda och skickelsedigra tid, då Israel kämpade för livet, trädde i spetsen för folket och ledde det i befrielsestriderna, att betraktas såsom alldeles särskilt fyllda av Israels Guds kraft. Och å andra sidan upptages föreställningen om Jahves *rw^ah* av nabiismen, som uppträder under de upprörda tiderna mot domaretidens slut, eller åtminstone först då märkbart gör sin insats i Israel, och som blir en mäktig folklig rörelse och giver sina religiösa föreställningar stor spridning.

Även Saul, den förste konungen, tillskrives denna utrustning med Jahves *rw^ah* på ett märkligt ställe, vars innebörd skiljer sig från de övriga *rw^ah*-ställena i berättelserna om honom. När sändebuden från det av ammoniten Nahas hårt ansatta Jabes kommo till Sauls Gibeä och bådo om hjälp åt sin fädernestad i dess förtvivlade läge

»brast allt folket ut i högljudd gråt. Men just då kom Saul gående bakom sina oxar från åkern. Och Saul frågade: 'Vad fattas folket, eftersom de gråta?' Och de förtäljde för honom vad männen från Jabes hade sagt. Och (Jahves) *rw^ah* kom på Saul, när han hörde detta . . . Och han tog ett par oxar och styckade dem och skickade styckena omkring över hela Israels land med sändebuden och lät säga: 'Den som icke drager ut efter Saul . . . med hans oxar skall så göras'. Och en förskräckelse från Jahve föll över folket». 1 Sam. 11: 4 c—7 b.

Det är visserligen riktigt, att '*al*' ofta användes i betydelsen »över», men det betecknar också en rörelse fram till eller en befintlighet bredvid. Betecknande är att '*al*' även användes om dräkten, som man har »på» sig. Hebräiskans '*al*' betecknar alltså icke blott ett närmande ovanifrån utan även från sidan eller att man i allmänhet når fram till något. En analog användning har det arabiska '*alā*'. Att hänga något '*alāš-šağara*' är att hänga det »i trädet», icke »över (= ovanpå) trädet». *fiš-šağara* skulle betyda »inuti» trädet. Docenten H. S. Nyberg gör mig uppmärksam därpå, att särskilt i den senare aramäisrande hebräiskan '*al*' visar benägenhet att förväxlas med och undantränga '*al*'.

¹ Den »jahvistiska» och »elohistiska» källan, enligt Buddes terminologi.

»Och hans vrede upptändes högeligen» v. 6 är sannolikt en senare tillsats, avsedd att förklara det sällsamma beteendet med oxarna.¹ Men genom den välmenta förklaringen störes den ursprungliga friska farten i skildringen av det av Jahves *rū^ah* förorsakade våldsamma kraftutbrottet hos folkhjälten. »Och efter Samuel» v. 7 är säkerligen ett tillägg av en senare tid, som var angelägen att så mycket som möjligt förbinda Samuel, »siaren», med Sauls ungdomliga hjältebedrift, som skaffade denne konungavärdighet i Israel. Likaså betraktar jag *rū^ah* ^ʿ*alōhīm* som en senare ersättning för ett ursprungligt *rū^ah* *īahū^ē*. Att detta varit textens ursprungliga lydelse, framgår av att LXX, Targum och Vulgata förutsätta *īahū^ē*, som därtill förekommer i två handskrifter, samt av *paḥad īahū^ē* v. 7.² Hela skildringen skälver av bävan inför den mäktiga, i ordets egentliga mening numinösa kraft som bryter fram hos Saul, och i sådant sammanhang infogar blott den senare textbearbetningen ett ^ʿ*alōhīm*, medan den ursprunglige berättaren ännu känner något av det berättades *paḥad īahū^ē*.

Såsom förut Gideon och Jefta skildras här folkhjälten Saul och hans ungdomligt tappra bedrift. När alla stodo rådlösa och modfärdiga vid den förtvivlade underrättelsen, visar Saul plötsligt en oanad kraft och förmåga, i förening med en våldsamhet som rycker alla med sig. Detta kraftutbrott hos Saul har ingenting med nabiismens *hīnabbōt* att göra. Ingen skara nebiim omtalas såsom närvarande. Skildringen förmodar jag därför hör till de äldre partierna i Saulsberättelsen, och den återger den folkstämning av vilken Saul uppbars under den första lyckliga tiden av sitt konungadöme.

En helt annan uppfattning av *rū^ah* röjer sig i de övriga ställen, där Guds *rū^ah* nämnes i samband med Saul. Belysande är i detta hänseende berättelsen 1 Sam. 10: 1 f. om huru Saul på hemvägen från Samuel enligt dennes förutsägelse kommer till Gibeä och där ryckes med i ett orgiastiskt-nabiistiskt utbrott. Tvenne ställen i berättelsen äro från vår synpunkt av särskilt intresse. Samuel förutsäger v. 5 b—6 vad som skall hända Saul vid hans ankomst till Guds Gibeä.

¹ Mot bl. a. Smend, Lehrbuch der Alttestamentlichen Religionsgeschichte² sid. 61 not 1, jfr sid. 37 not 1.

² *rū^ah* ^ʿ*alōhīm* har inkommit från 19: 20, 23, som äro senare och där *rū^ah* ^ʿ*alōhīm* är ursprungligt, jfr sid. 9 not 1.

»Och när du kommer dit in i staden, skall du träffa på en skara *nabi'im*, som komma ned från offerhöjden, med psaltare, puka, flöjt och harpa före sig, under det att de själva äro i helig yra.

Och Jahves *ru'h* skall komma på dig, så att också du fattas av helig yra likasom de; och du skall då bli förvandlad till en annan människa.»¹

Det heter i fortsättningen av berättelsen, v. 10: »När de kommo till Gibeā, kom honom där en skara *nabi'im* till mötes. Då kom Guds *ru'h* på honom, så att han mitt ibland dem fattades av nabiistisk yra.»

Scenen är karakteristisk. Den unge Saul, som kommer hem till Gibeā, mötes av en skara *nebiim*, som strömma ned från offerhöjden, *bāmā*, gripna av den heliga rörelsen, och Saul ryckes med och betar sig som i nabiistisk yra. Icke heller här är det fråga om utrustning till ett viktigt värv, som omedelbart förestår, ett utbrott av övermänsklig kraft hos den smorde hövdingen. Liksom hos de obemärkta i skaran av *nebiim* upphörde även hos Saul den nabiistiska yran, och han hade ett helt vanligt samtal med sin farbroder.

En liknande, kanhända ännu mera karakteristisk scen ur Sauls liv skildras i Sam. 19: 18 f. Det berättas där, huru David på sin flykt undan Saul, som stod honom efter livet, tagit sin tillflykt till Samuel och väl också deltagar i den orgiastiskt-nabiistiska fromhetsövning, som under Samuels ledning ägde rum i Najot.² Männen, som Saul sänder för att gripa David, smittas av det heliga ursinnet och vända icke tillbaka. När detta upprepats tre gånger, begav sig Saul själv dit, men även han greps av samma heliga ursinne, »så att han hela vägen gick i nabiistisk yra, ända till dess att han kom fram till Najot vid Rama. Och (där) kastade även han av sig sina kläder, i det att också han kom i nabiistisk yra inför Samuel, och föll naken ned där hela den dagen och hela natten».

¹ Till uttrycket »du skall bli förvandlad till en annan människa» jfr nedan sid. 24.

² Mowinckel läser *nauāiōt* och tolkar det som beteckning för en gemensam boning, där *nebiim* brukade samlas och där de vistades, Psalmstudien III, Kultprophetie und prophetische Psalmen, sid. 19. Är tolkningen riktig, faller ett överraskande ljus över de israelitiska *nebiims* sammanlevnad såsom ett verkligt skrä redan på Samuels tid.

Detta är något annat än vad som berättas om Saul vid de jabesitiska sändebudens ankomst till Gibeon och vad som förut berättats om Gideon och Jefta, när de gingo i det heliga kriget, eller om Simson, ty även hos denne saknas den nabiistiska yran och dess *hitnabböt*. Här är det icke fråga om någon utrustning med övermänsklig kraft, som kommer folkhjälden och hövdingen eller konungen till del. Ett antal män, och däribland även vanliga krigare, ryckas med och försättas i samma tillstånd. Och långt ifrån att man väntar, att Saul skall ryckas med därav, därför att han är konung, förvånar man sig i stället av samma skäl över att så sker. Här är icke fråga om en utrustning med kraft till ett svårt och farligt värv för Jahves folk, utan här träffa vi en fromhetsövning, som utföres under en gudsmans ledning och i vilken alla, oberoende av samhällsställning, kunna deltaga eller också ryckas med mot sin vilja. Här är alltså fråga om en religiös massrörelse, som smittar av sig, så att många samtidigt ryckas med däri.¹

Av de tre här behandlade *rūah*-ställena i Sauls liv finner jag, såsom ovan framhållits, 1 Sam. 11:6 äga en annan innebörd än de båda andra. Till det yngre berättelseskitet hör 1 Sam. 19:18 f., som återger en från Sauls konungatid bevarad hågkomst, att han en gång, egendomligt nog, varit med i skaran av nabiistiskt hänryckta. Ett tillfälle av nabiistisk yran erinrade sig också K¹ bland Sauls ungdomsöden.²

¹ En iakttagelse av ett visst intresse är, att i båda dessa berättelser, 1 Sam. 10:10 och 19:18 f. uttrycket *rūah 'elohīm* förekommer. Blott i den förra berättelsen förekommer *rūah iahyū* i v. 6. Sannolikt ligger förklaringen här till däri, att berättelsen 1 Sam. 19:18 f. tillhör den yngre (enligt Buddes terminologi elohistiska) källan och att härifrån *rūah 'elohīm* har inkommit kap. 10:10. En strävan efter likformighet hos texternas samlare och bearbetare är likaså den sannolika förklaringen till att 1 Sam. 11:6, som tillhör den äldre källan, det ursprungliga *rūah iahyū* ersatts med *rūah 'elohīm*. Någon olikhet i föreställningen om *rūah* ligger knappast i det olika bruket av gudsnamnet, ehuru det vore lockande att kap. 11:6 i det ursprungliga *rūah iahyū* finna ett äldre och fastare samband mellan Israels Jahve och *rūah* samt i *rūah 'elohīm* kap. 10:10 och 19:18 f. den nabiistiska *rūah*-föreställningen, vilken dock snart nog började förbindas med *iahyū*, i så fall genom Samuel, i vars mun *rūah iahyū* kap. 10:6 är lagt.

² Det ordstavsartade uttrycket »Är ock Saul bland nebiim?» förekommer i två varianter och förbindes både med den unge Saul av den förnämliga benjaminitiska ätten 1 Sam. 10:11 f., och med konungen Saul 1 Sam. 19:24. Ordstävets innebörd är undran över att den förnämde ynglingen och konungen uppträder bland de besynnerliga och ringaktade nebiim.

I Första Samuelsbokens berättelser om Saul kan alltså en skillnad iakttagas mellan tvenne olika föreställningar om *rū^ah*. Å ena sidan funno vi i Sam. 11:6 samma föreställning om *rū^ah jahwē*, som vi lärt känna i Domareboken och vars innebörd är en åt folkhjälten och hövdingen i det för folket kritiska läget given utrustning med våldsam hjältekraft och hövdingaduglighet. Å andra sidan funno vi i berättelserna om Saul en föreställning om *rū^ah* såsom den verksamma kraften i nabiismens heliga yra, dess orgiastiska ekstas, och för denna föreställning synes *rū^ah 'alōhīm* vara den i början vanliga beteckningen. Den förra, för Domareboken karakteristiska *rū^ah*-föreställningen kallar jag den *schofetiska*, av *šōfēt*: »domare», och den senare kallar jag den *nabiistiska*. Skillnaden mellan innebörden i dessa båda *rū^ah*-föreställningar kommer betecknande nog till synes däri, att den nabiistiska gärna förbindes med ett *hinnābē*, *hinnabbōt*, vilket däremot icke är fallet med den schofetiska. Huru dessa båda *rū^ah*-föreställningar i fråga om ålder förhålla sig till varandra, är svårt att med någon bestämdhet säga. Säkert synes mig vara, att den nabiistiska *rū^ah*-föreställningen på Sauls tid av den israelitiska befolkningen i allmänhet uppfattades såsom något sällsamt, som fyllde åskådarna med förvåning, och förklaringsgrunden kan då icke gärna vara någon annan än den, att det hela för dem var något jämförelsevis nytt. Nyfiken förvåning är den stämning, som de nabiistiska scenerna i Sam. 10:10—12 och 19:20 f., 24 väcka hos folket. Och skulle en förmodan vågas om de båda *rū^ah*-föreställningarnas inbördes ålder, vore jag böjd för att anse den nabiistiska *rū^ah*-föreställningen vara den yngre, medan den schofetiska är den äldre och ursprungligt israelitiska.

Såväl i Domareboken som i Första Samuelsboken möter vidare en egendomlig förgrening av föreställningen om Jahves *rū^ah*, som är svår att förstå utan att klargöra dess samband med tvenne för det gamla Israel karakteristiska föreställningar, nämligen *b^erākā*, »välsignelse», och *šālōm*, »frid».

Liksom i allmänhet de israelitiska föreställningarna är *b^erākā* något verklighetsmättat. Israeliten tänkte alltid realistiskt. Välsignelsen är själva livskraften. Hos mannen är välsignelsen hans gåva att lyckas, *hiskīl*. Att äga *b^erākā* är att äga framgången. När Gud välsignar, *bērek*, en man, blir denne *bārūk*, välsignelse-

mättad. Han blir duglig till framgång. Han bär framgången inom sig.¹

Gåvan att lyckas äger i främsta rummet den segerrike folkhjälten och hövdingen. Hans framgång och seger bero på att han har en starkare *berākā* än den besegrade. Han är *bārūk*, välsignelsemättad, mer än andra. Men välsignelsen kan också försvinna.

Huru tragisk för den, vars välsignelse försvagas, kampen blir mot den som har en starkare välsignelse, framgår, såsom Pedersen visat, av Sauls och Davids historia. Som den ståtliga och tappra ynglingen ägde Saul välsignelse, och utan att äga denna hade han icke kunnat utföra sitt stordåd att befria Jabes. Men efter en tid började välsignelsen vika ifrån honom, och i kampen med David, som hade större och alltmer växande välsignelse, måste Saul duka under. Saul inser, att David är den starkare, och han erkänner det genom att säga: »Välsignad är du, min son David, du skall handla och du skall kunna», 1 Sam. 26: 25. Enär Davids välsignelse är starkare än hans fienders och upproriska söners och undersåtars, segrar han över dem alla.²

Att David har välsignelse, uttryckes även så, att »Jahve är med honom», 1 Sam. 18: 12, 14. Att Davids välsignelse ständigt tillväxer, är för israelitisk föreställning innebörden i 2 Sam. 5: 10: »Och David vart allt mäktigare och mäktigare, och Jahve, Härskarornas Gud, var med honom». Detta är detsamma som att David »har framgång», *hiskil*. Att välsignelsen viker från Saul uttryckes också så, att »Jahve vikit ifrån Saul», *sār*, 1 Sam. 18: 12.

Israels folkhjärtar, som under domaretiden kämpade dess strider, ägde ständigt denna *berākā* såsom en betingelse för framgång. Men när de utförde sina frälsande stordåd, drev dem Jahves *rū^ah*. »Välsignelsen» är deras ständiga gåva, men *rū^ah* är deras utrustning för det särskilda hjältedådet och besittes blott under detta. Det är därför det om en och samme folkhjärte, såsom i berättelsen om

¹ Till grund för min framställning på denna punkt ligger Pedersens fint träffade analys av *berākā*-föreställningen, Israel I—II, 135 f. Jfr även Mo-winckel: Psalmenstudien V, Segen und Fluch in Israels Kult und Psalmdichtung, Kristiania 1924.

² Pedersen, Israel I—II, 136 f. Sv. Kbl. översätter: »Välsignad, vare du, min son David! Vad du företager dig, det skall du ock förmå utföra». Enligt denna uppfattning är det Saul som välsignar David. Men den verkliga innebörden är den, att Saul här märkt, att det är David som har välsignelsen, och uttalar det.

Simson, kan upprepade gånger sägas, att Jahves *rū^ah* drev honom, Dom. 13: 25; 14: 6, 19; 15: 14.

Är en man *bārūk*, välsignelsemättad, så utför han stordåd, om Jahve »är med honom» och utrustar honom därtill med sin *rū^ah*. Vill Jahve däremot från en man, som är välsignelsemättad, taga hans framgång och låta honom misslyckas, så går detta icke så länge han har sin välsignelse kvar. Först måste denna förstöras.

Detta är innebörden i att en *rū^ah rā^a*, »ond» ande, från Jahve kommer på Saul. *rā^a*, »ond», är motsatsen till *ṭōb*, »god». Men denna motsats har ännu icke etiserats. Båda uttrycken erhålla sin innebörd genom relationen till föreställningen *šālōm*, det positivt harmoniska tillståndet hos ätten och dess medlemmar, vilket hävdar sig mot avbräck och skada.¹ *ṭōb* är det som främjar mannens *šālōm* och gör honom lyckosam; *rā^a* är det som skadar och vållar avbräck i mannens *šālōm* och gör honom mindre lyckosam, vållar att han misslyckas.

Det är själva vändpunkten i Sauls liv som beskrives i Sam. 16: 13, 14. Det heter v. 14 f.:

»Och Jahves *rū^ah* vek ifrån Saul, och honom kvalde en ond *rū^ah* från Jahve. Och Sauls tjänare sade till honom: Se, ond

¹ *šālōm* är alltså till sin innebörd mera verksamhetsmättat, positivt, aktivt än det nutida västerländska »frid», som snarast innebär en inaktivitet, en ro utan ansträngning och i skydd för fara. *šālōm* däremot är icke motsatsen till striden utan äges även under striden, och innebär seger. *šālōm* är framgång under svårigheter, som övervinnas. Såsom välbehållenhet efter faror och strider närmar sig *šālōm* innebörden räddning, frälsning. Till *šālōm* i denna äktisraelitiska innebörd se Pedersen, Israel I—II, 240 f. Mowinckel, Psalmenstudien II, Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie, sid. 164, gör också gällande, att detta är innebörden i *šālōm* hos invandringens och domaretidens Israel, och »den mer passivt och negativt uppfattade friden är icke äkta gammalisraelitisk».

Innebörden av välbehållenhet, oskaddhet har det befryndade arabiska *salām* alltså bevarat. Avskedshälsningen *mā as-salāme!* Gå i frid! innebär alltså liksom *lek šālōm!* i det gamla Israel i främsta rummet en tillönskan till den bortdragande att denne måtte välbehållen övervinna färdens svårigheter och faror, och avser däremot egentligen icke en tillförsäkran om det fredliga sinnelaget hos avskedshälsningens utdelare. Samma innebörd av oskadd framkomst och återkomst efter färdens svårigheter och faror äger *salām* i de vackra avskedshälsningarna *alla ṭayṣṣlak bis-salām!* Gud låte dig komma fram välbehållen! och *alla iruddak bis-salām!* Gud före dig välbehållen tillbaka! Till den senare av dessa båda avskedshälsningar må jämföras det gammalisraelitiska *šūb b'sālōm*.

kväljer dig Jahves *rū^ah*.¹ Så tillsäge du, vår herre, dina tjänare, som stå inför dig, att de uppsöka en man kunnig i harpospel.² Och när Elohim's *rū^ah* ond kommer på dig, må han spela på harpan; så skall det varda bättre med dig.»

I v. 15 och v. 16 står *rā^cā* predikativt efter *rū^ah* ^{ae}*lōhīm*. Det är Elohim's ande, men den är ond. V. 14 står *rū^ah* attributivt; det är en ond ande från Jahve. Detta uttryck beror förmodligen på den reflexionen vid textens redigering, att sedan det i v. 14 a sagts, att Jahves *rū^ah* vikit ifrån Saul, det icke omedelbart därefter kunde sägas, att Jahves *rū^ah* kvalde Saul, nu såsom ond.

För Saul betecknar 1 Sam. 16: 13—14 »början till slutet». Jahves *rū^ah* driver hädanefter David, och dennes *b^erākā* tillväxer. Det är David som på grund av sin växande *b^erākā* och sin utrustning med Jahves *rū^ah* strax efteråt vinner det stora slaget mot filisteerna, och Israels kvinnor tolka detta i sin välkomstsång till de hemvändande segrarna: »Saul har slagit sina tusen, men David sina tio tusen», 1 Sam. 18: 7. Sauls välsignelse däremot tillväxer icke mera såsom under hans första konungatid. Men han äger alltjämt sin stora kungliga *b^erākā*, och så länge han äger denna finnes ingen utsikt för David. Det gäller enligt gammalislraelitisk uppfattning alltså för Jahve att förstöra Sauls *b^erākā*. Och det är detta Jahve nu gör genom sin *rū^ah*.

När Jahves *rū^ah* såsom *rā^cā*, ond, kommer på Saul, är innebörden den, att Sauls *šālōm*, hans lyckosamhet, lider avbräck och skadas. Det är icke helt med honom och hans företag längre. Hans *b^erākā*, välsignelse, förminskas och upprives. Hans hövdingaduglighet försvinner, och han är dömd att misslyckas, huru mycket han än kämpar emot. Ty när Jahve icke längre »är med honom», känner han ej mera Jahves kraft komma på sig, utan vad värre är, han känner att Jahve »vikit ifrån honom», och förstör hans duglighet till framgång genom att låta sin kraft »ond», destruktiv, upp-lösande fräta därpå.

Av liknande innebörd är *rū^ah*-stället 1 Sam. 18: 10 f. Där skildras en enstaka händelse, som genom sin våldsamhet måst bränna sig in i minnet. Det märkliga stället lyder:

»Dagen därefter kom Elohim's *rū^ah* ond på Saul, så att han

¹ LXX har den ursprungliga texten.

² Texten är icke fullt intakt. Nowacks tolkning är dock knappast att föredraga.

rasade i sitt hus. Men David spelade på harpan, såsom han dagligen plägade. Och Saul hade sitt spjut i handen. Och Saul svängde spjutet och tänkte: Jag skall spetsa David fast vid väggen. Men David böjde sig undan för honom, två gånger.»

rā'ā står v. 10 predikativt. Det är som förr Guds *rū'h* som kommer på Saul och driver honom, men icke längre för att driva honom till bragd i Jahves tjänst och föröka hans *brākā* utan för att förstöra densamma.

På båda dessa ställen, såväl 16: 14 f. som 18: 10 f., kommer alltså den föreställningen till synes, att *rū'h* såsom »ond» förstör Sauls *brākā*. Samma *rū'h* *jahyā*, som driver till seger och förökar segrarens *brākā*, kan också vara »ond», destruktiv för välsignelsen. Såväl kap. 16: 14 f. som 18: 10 f. finner jag alltså en föreställning om Jahves *rū'h*, som är identisk med den schofetiska men som föreställer sig *rū'h* såsom till sin verksamhet av motsatt art, »ond», destruktiv. Detsamma gäller parallellstället 1 Sam. 19: 9 f.

En viss skillnad förefinnes dock mellan det sätt varpå 16: 14 f. och 18: 10 f. verkningarna av *rū'h* föreställas.

Den verkan, som *rū'h* har på Saul, uttryckes 1 Sam. 18: 10 med *jītnabbē*, alltså med det då för tiden vanliga uttrycket för den nabiistiska heliga yran. Det är tydligen en våldsamt yra som åsyftas här liksom 10: 6, 10, 11, 13 och 19: 18 f. Men det är en för Saul och hans *brākā* »ond», destruktiv yra, som av nabiismens *jītnabbē* har endast ursinnet kvar. Det är alltså icke fråga om den verkliga nabiistiska heliga yran, orgiasmen och ekstasen, »hänryckningen», utan om ett tillstånd av ursinne, förryckhet. Känslan härav kommer till synes i översättningarna. Sv. Kbl. återger stället »han rasade i sitt hus». Själva uttrycket *jītnabbē* är alltså kommet från det nabiistiska språkbruket liksom den allmänna föreställningen om det förryckta beteendet såsom en verkan av *rū'h*.

Med denna i viss mån nabiistiska prägel stämmer åtminstone gott överens, att *rū'h* jämte *rū'h* *jahyā* även betecknas såsom *rū'h* ²*lōhīm*. Kap. 16: 14—15¹ betecknas den »onde» anden såsom Jahves, i fortsättningen däremot såsom Elohim. Kap. 18: 10 kallas anden Elohim, medan Jahve nämnes v. 12.² Det förefaller mig, som om

¹ Även v. 15 är Jahve ursprungligt, se ovan sid. 12, 13.

² Det parallella stället 1 Sam. 19: 9 f. talar om *rū'h* såsom Jahves men icke om något *jītnabbē*.

såväl 16:14 f. som 18:10 f. och på dess parallellställe 19:9 f. det vore till gudsnamnet Jahve som den mera äktisraelitiska föreställningen om *rūʿh* knöte sig, medan i övrigt en omisskännlig benägenhet röjer sig till nabiistiskt uppfattningssätt av Sauls sjukligt underliga och förryckta beteende.

Samma föreställning om huru ett förhållande av obruten samhörighet, *šālōm*, förstöres genom *rūʿh* kommer till synes Dom. 9:23. Mellan Abimelek och Sikems borgare, som hade varit honom behjälpliga att undanröja hans sjuttio halvbröder och förhjälpa honom till makten, rådde till en början *šālōm*, obruten samhörighet. Men, heter det Dom. 9:22—23, »när Abimelek hade härskat över Israel i tre år, sände Gud en 'ond' ande mellan Abimelek och Sikems borgare, så att Sikems borgare avföll från Abimelek.» *rāʿā* erhåller här sin innebörd genom relationen till *šālōm*. Gud vill förgöra den *šālōm* som både Abimelek och Sikems borgare ägde, och han sänder då en *rūʿh* som är *rāʿā*, skadlig, destruktiv, för *šālōm*. Betecknande nog säges, att den för Abimeleks och Sikems borgares *šālōm* skadliga anden sändes »mellan» dem, *bēn ūbēn*. Att saken uttryckts på detta sätt beror på föreställningen om den *šālōm*, som fanns mellan dem och som nu skulle förstöras. Följden blir också, att när deras inbördes *šālōm* förstörts, olyckan drabbar såväl Abimelek som Sikems borgare.

Föreställningen om »Jahves *rūʿh* såsom ond» eller »en ond *rūʿh* från Jahve» samt »Elohims *rūʿh* såsom ond», som möter oss Dom. 9:22 f., 1 Sam. 16:14 f., 18:10 f. och 19:9 f., har väl i det gamla Israel, liksom föreställningen i allmänhet om Jahves *rūʿh*, starkt konkrescerats, ända till personifiering. Men att häri finna en demonologisk föreställning är obefogat. När i långt senare tid en demonologisk föreställning säkerligen intolkades häri, så strider denna mot berättelsens ursprungliga innebörd, att det är Jahve själv som låter sin *rūʿh* bli *rāʿā*, »ond», skadande, destruktiv.¹

¹ Stave, Über den Einfluss des Parsismus auf das Judentum, 239 f., snuddar vid denna uppfattning av *rāʿ* i sin framställning av israeliternas föreställningar om änglarna. »De gamla israeliterna kände visserligen jämte goda, d. v. s. lyckobringande änglar även onda, d. v. s. fördärvbringande; men häri ligger ännu ingen etisk åtskillnad», sid. 241. Men Stave genomför icke synpunkten på *rūʿh*-föreställningen. Till berättelsen 1 Sam. 16:14 f. att »en ond ande från Jahve» kommer på Saul, och Dom. 9:22 f., att »Gud lät en ond ande (av tve-dräkt) uppkomma mellan Abimelek och Sikems borgare», bemärker nämligen

I raden av folkliga hjältar och hövdingar, som genom Jahves *rūʾh* utrustas till sitt hövdingadöme, står också David, 1 Sam. 16: 13. »Samuel tog oljehornet och smorde honom mitt ibland hans bröder; och Jahves *rūʾh* kom på David från den dagen och allt framgent.» Stället har redan i det föregående vidrörts. Om någon nabiistisk verkan av att Jahves *rūʾh* kommer på, »tränger på hos», *tišlah ʾel*, är här icke fråga. Davids utrustning med *rūʾh* ligger på samma linje som Gideons, Jeftas och den unge Sauls 1 Sam. 11: 6. Det är alltså den schofetiska föreställningen om Jahves *rūʾh* som här kommer till synes. Men en förändring i uppfattningen av Jahves *rūʾh* börjar spåras, en begynnande spiritualisering, som utan att trubba av på det verklighetsfyllda och verksamhetsmätade hos *rūʾh* *jahyē* fördjupar uppfattningen av dess verksamhet i riktning mot det religiösa och sedliga. Måhända har den senare idealiseringen av David här påverkat framställningen av hans utrustning med Jahves *rūʾh*. En senare tids uppfattning kommer i varje fall till synes 2 Sam. 23: 2, där David i sina sista ord säger: »Jahves *rūʾh* har talat genom mig.»¹

Stave endast att »här moraliskt förkastliga handlingar ledas tillbaka på Gud», sid. 239.

Av den judiska rabbinismen fattas *rūʾh* *rūʾā* ofta såsom beteckning för den konkreta onda demonen, Volz: Der Geist Gottes, sid. 6. Detta sammanhänger med den senare judendomens demonologiska tendens. Josefus återger 1 Sam. 16: 14 f. *rūʾh* med *δαίμονια*, Antiqu. VI. 8, 2; jfr Stave, op. cit. sid. 239. Jfr nedan till föreställningen *hāš-šālān* sid. 127 f. Dalman påpekar, att i den judiska litteraturen ett *hā-rūʾh*, som icke åtföljdes av särskild bestämning, snarast skulle fattas såsom beteckning för en demon eller för vinden, Die Worte Jesu I, sid. 166.

Sv. Kbl. översätter Dom. 9: 23 *rūʾh* *rūʾā* med »tvedräktsande». Översättningen är fri och utgår från västerländsk föreställning men giver dock uttryck åt den riktiga uppfattningen, att *rūʾā* här icke är etiskt differentierat utan betecknar en makt, som tår på den ömsesidiga sammanhållningen mellan Abimelek och Sikems borgare.

¹ O. Procksch: Die letzten Worte Davids, i Alttestamentliche Studien Rudolf Kittel zum 60. Geburtstag dargebracht, BWA, Heft 13, hävdar att sången 2 Sam. 23: 1—7 verkligen är davidisk. Procksch gör gällande, att *rūʾh* *jahyē* v. 2 såsom inspirationsprincip är en föreställning mera hos den folkliga än hos den klassiska profetismen och ser däri ett bevis för denna föreställnings ålderdomlighet. »Liksom Saul profeterar i kraft av *rūʾh* *jahyē*, 1 Sam. 10: 6, så David, blott att i hans siarspråk de entusiastiska dragen äro koncentrerade på tankarna, icke på åtbörderna.»

Att såsom Procksch gör sammanställa Sauls *hitnabbōt* 1 Sam. 10: 6 och

David är den siste av Israels ledare, om vilken det på detta sätt säges, att han utrustas med Jahves *rūah* till en viss ledaregärning. Om de följande konungarna säges det icke. Föreställningen om Jahves *rūah*, som utrustar med övermänsklig duglighet och förmåga, erhåller en mera religiös inriktning och övertages av Israels stora profeter.

rūah, såsom inspirationsprincip 2 Sam. 23: 2 är dock från min synpunkt omöjligt, enär det 1 Sam. 10: 6 är fråga om ett nabiistiskt *hitnabbōt* och 2 Sam. 23: 2 innehåller en med profetismens föreställning om *rūah iahūā* befyndad uppfattning av inspirationen. Och denna uppfattning måste därför vara senare. Om Procksch har rätt i att hävda sångens davidiska ursprung, måste v. 2 innehålla en antydning om att föreställningen om *rūah iahūā* såsom inspirationsprincip fanns redan på Davids tid. Men detta anser jag föga troligt. Det är först inom nabiistiskt-profetiska kretsar som *rūah iahūā*, så vitt av texterna framgår, börjar betraktas såsom princip för den inspirerade utsagan, och denna har då vanligen formen av ett kort och koncentrerat gudsord, se 1 Kon. 22: 10 f., 24, jfr sid. 30. Genom skriftprofeterna utvecklas föreställningen om den inspiratoriska *rūah iahūā* vidare och möter oss i sin fullt utgestaltade form i prästerligt-kronistiska kretsar, där *rūah iahūā* inspirerar ej blott korta gudsord utan även längre, uppbyggliga tal, se 1 Krön. 12: 18; 2 Krön. 15: 1; 20: 14; 24: 20. Hela sammanhanget, vari *rūah iahūā* 2 Sam. 23: 2 förekommer, är alltså en antydning om efterdavidisk avfattning.

Detsamma gäller om Num. 24: 2, där det heter att Guds *rūah* kom på Bileam, så att han kvad den välsignande sången över Israel. Om själva sången stammar från den lyckliga konungatiden, jfr Gray: Numbers sid. 313; INCC, och den redaktionella inledningen till denna tidigast från den jehovistiska hoparbetningen, visar sig detta *rūah*-ställe vara ett uttryck för ungefär samma begynnande inspiratoriska *rūah*-föreställning som 1 Kon. 22: 24. En antydning om jämförelsevis tidigt ursprung ligger sannolikt även däri, att enligt den äldre tidens föreställning vändningen i det kritiska läget, även Num. 24: 2, inträffar därigenom, att Guds *rūah* kommer på berättelsens huvudgestalt, som då omedelbart går till handling. Häri röjer sig en frändskap med den schofetiska *rūah*-föreställningen. Till den litterärkritiska behandlingen av Num. 24: 2 jfr Baentsch: Numeri, Göttingen 1903, H K sid. 611 f.; Procksch, O: Die Elohimquelle; Leipzig 1906, sid. 118; Stave: IGT sid. 72.

II.

Från Samuel till skriftprofeterna.

Den nabiistiska föreställningen om Jahves $\bar{r}\bar{u}^a h$ förhärskande.

Övergångstiden mellan domaretiden och konungadömet tid var icke minst i religiöst avseende en brytningstid. Särskilt djupt ingriper i folkets religiösa liv den nabiistiska rörelsen, som i Israel blev en religiöst-nationell rörelse av stor vikt. Det behöver icke betonas, att denna religiösa brytningstid var av stor betydelse för utvecklingen av Israels religiösa föreställningsvärld och alltså även för utvecklingen av dess föreställningar om $\bar{r}\bar{u}^a h$. Vår närmaste uppgift blir här alltså att undersöka, huru den nabiistiska rörelsen framträdde i Israel och vilken ställning folkets religiöst ledande män intogo till densamma.

Nabiismen, den orgiastiskt-ekstatiska fromhetsströmningen, var icke en uteslutande israelitisk företeelse utan fanns även annorstädes i Syrien och behöver därför icke vara ursprunglig i Israel.¹ De äldre gammaltestamentliga källorna veta ej heller att berätta om några drag av nabiistiskt färgad fromhet under ökentiden eller den

¹ För nabiismens utomisraelitiska ursprung talar även, att själva ordet *nābī* är ett lånord. Roten *nāb* förekommer i assyriskan. Dess betydelse synes vara »tala», »förkunna», och därav härledes gudsnamnet Nabū. Från allmänt religionshistorisk synpunkt sammanställer Linderholm *nābī* såsom bildning av *nāb* med sådana senare beteckningar för ekstatiker som »ropare», Pingströrelsen 40. Till frågan om den etymologiska härledningen av *nābī* se Gesenius-Buhl; Mowinckel: Psalmenstudien III, sid. 9. Friedrich Eduard König tolkar *nābī* såsom »den som talar, kungör, tolkar», Der Offenbarungsbegriff des Alten Testaments, sid. 76, men inlägger häri den högre, i senare mening profetiska innebörden. Riktigare tolkar Georg Hoffmann den ursprungliga innebörden av *nābī* såsom en som »framstöter sitt tal högt och larmande», Recherche zu Amos, ZAW 1883, sid. 89.

närmast därpå följande tiden. I det tidigare mosaiska Israel uppträdde inga nebiim.

Däremot är det mycket sannolikt, att nabiismen fanns hos den kanaaneiska befolkningen vid den israelitiska erövringen av landet. Hos Israel vinner den i så fall icke omedelbart insteg, därför att såväl nabiismens föreställningsvärld som dess yttringar inneburo något främmande för Israels till Kanaan medförda gudstro, den mosaiska jahvismen.

Mot slutet av andra årtusendet f. Kr. synes en våg av nabiistiskt färgad fromhet dragit över hela Syrien, som då liksom senare utgjorde ett i fråga om folksed och folklig tro i stort sett sammanhängande helt. Av största betydelse är därför i detta sammanhang vad som i Wen-Amons reseskildring¹ berättas från hans vistelse i Byblos. Wen-Amon var en förnäm egyptisk tjänsteman, som omkring 1100 f. Kr. sändes till Syrien för att skaffa cedervirke till Amon-Re's, gudakonungens, heliga båt och som till följd av detta uppdrag kom att tillbringa en längre tid i Byblos. Reseskildringen är, såsom Gressmann med rätta förmodar, hans efter hemkomsten avgivna tjänsteberättelse. Wen-Amon visar sig i sin berättelse vara en god iakttagare, som ej blott utförligt uppehåller sig vid alla motigheter och trakasserier under resan utan även har ett vaket öga för sådant, som synes honom egendomligt och främmande. Och i sin redogörelse för ankomsten till Byblos och det bristande tillmötesgående, som fursten därstädes till en början visade, inflätar Wen-Amon följande ytterst intressanta meddelande om vad som stämde denne blidare mot honom:

»När han nu (en gång) offrade till sina gudar, då fattade guden en av hans förnämsta ynglingar och försatte honom i hänryckning, så att han sade: 'För hit [guden]! För hit sändebudet, som har honom hos sig! Amon sände honom åstad, han låter honom (nu) draga sina färde!' Medan nu den förryckte rasade under denna natt, fann jag ett skepp, som skulle segla till Egypten...»

Uttrycket, som i den av Ranke lämnade översättningen återges »brachte ihn in Verzückung», finnes, såsom han i en not upplyser, icke eljest belagt men är till sin ungefärliga innebörd dock klart, enär efter ordet står det förtydligande tecknet av en man som springer med utsträckta armar. Tydligen avses en man, som

¹ Återgiven av H. Ranke i Hugo Gressmanns *Altorientalische Texte und Bilder*, Tübingen 1909, sid. 225 f.

gripits av nabiistisk yra under offret till gudarna, och som i detta tillstånd har varjehanda underliga åtbörder. Av Wen-Amons berättelse framgår tydligt, att det var detta orgiastiskt-ekstatiska utbrott hos den unge mannen och hans därunder framstötta rop, som göra sådant intryck på fursten av Byblos, att denne genast intager en mera tillmötesgående hållning gentemot Wen-Amon. För den syriske fursten och hans omgivning tedde sig den unge mannens beteende icke som något sällsamt och oväntat. Snarare hade offret till gudarna anställts just i syfte att erhålla visshet om huru man borde förfara med den efterhängsne egyptiern, som trots ideliga ålägganden icke ville lämna landet. Och det är orakelsvaret, som man här erhåller.

Scenen, som Wen-Amon så livfullt skildrar från den feniciska hamnstaden, för tanken till de dåtida syriska kultplatserna i allmänhet.¹ Vad som här berättas om det ekstatiska utbrottet hos de feniciska gudarnas unge dyrkare, skulle utan förändring kunnat berättas om de ekstatiska gudsmännen annorstädes i det dåtida Syrien, även i det israelitiskt-kanaaneiska Palestina. Vid dess offerhöjder utövades samma orgiastiskt-ekstatiska fromhet. Där förekommo samma underliga åtbörder i heligt ursinne, samma korta, stönande utrop, som i särskilda fall kunde tillmätas orakelmässig innebörd, och även där kunde den som fattats av det heliga ursinnet fortfara därmed hela natten igenom.

Under vilka former den nabiistiska rörelsen framträdde i Israel, visar oss det nabiistiska inslaget i Samuelsböckerna. De israelitiska nebiim, som i skaror drogo genom landet eller höllo till vid offerhöjder och helgedomar, voro säkerligen okunniga och fattiga samt betraktades av den övriga befolkningen med en blandning av religiös vördnad, vidskeplig skygghet och ringaktning. Deras religiösa övningar voro av orgiastisk art och åsyftade att genom fantastiska heliga danser och varjehanda underliga rörelser, förmodligen belagsagade av eggande musik, sång eller rop, försättas i den heliga yran, *hitnabböt*. Skarorna av Jahves nebiim och av andra syriska ekstatiker på denna tid torde i mycket liknat senare tiders dervischer, som på ungefär samma sätt i våra dagar draga genom Orienten, fattiga, okunniga och halvt vördade, halvt fruktade, och

¹ Den orgiastiskt-ekstatiska rörelsens förekomst i det äldre forntida Syrien och överhuvud östra Medelhavsområdet belyses av G. Hölscher i *Zum Ursprung des israelitischen Prophetentums*, Kittels festskrift, BWA, Heft 13, 1913.

som än mera stadigvarande vistas i ett dervischkloster invid en större helgedom, än mera tillfälligt dröja några dagar vid en halvt förfallen lantlig weli.

Huru det på denna tid tillgick vid en nabiistisk fromhetsövning i Israel berättas i Sam. 19: 20 med stor åskådlighet. Skådeplatsen för det hela är att tänka såsom en offerhöjd eller heligt ställe invid en bekant ort, Rama. När Sauls utskickade män kommo dit, finga de se »skaran av nebiim i nabiistisk yra, och finga se Samuel stå där såsom deras anförare».¹ Den entusiastiska fromhetsövningen pågick alltså som bäst, men icke som en lössläppt orgiastisk yra. Den fantastiska heliga dansen, de häftiga, besynnerliga åtbörderna, de korta, framstötta ropen² utföras efter en ledares anvisningar, som själv står där till synes lugn och oberörd i de upprörda män-

¹ Detta är innebörden i grundtextens *uš'mū'ēl 'ōmēd 'alēhēm. niššāb* är en senare glossa. Sannolikast är att *niššāb* skrivits till av en läsare för att avvisa den rent filologiskt även möjliga tolkningen av *'ōmēd 'alēhēm*: »han betjänade dem», se Max Löhr KEH, Die Bücher Samuels³, Leipzig 1898, och Nowack HK. Att läsa *menaššēh* (Klostermann KK, Die Bücher Samuelis und der Könige, Nördlingen 1887, Budde KHC, Die Bücher Samuel, Tübingen und Leipzig 1902) skulle passa utmärkt, om icke detta uttryck vore karakteristiskt för det kronistiska språket (Nowack HK).

² Kyrkoherde Isak Thomasson berättar i en skildring av dervischdans i våra dagars Palestina, att under dansens senare och mest upphetsade skede den eggande musiken tystnade och alla de dansande dervischerna med full hals tjöto: *Allah hai-haiju! Allah hai-haiju!* Glimtar in i muhammedanskt religiöst liv, Svenska Jerusalemsföreningens Tidskrift 1926, sid. 34 f.

Det dansen beledsagande, kort och hastigt framstötta ropet *Allah hai-haiju* är av intresse. Det har, liksom liknande utrop som beledsaga den österländska dansen i synnerhet hos beduinerna, det dubbla syftet att angiva takten och att egga de dansande, Det vore lockande att i detta dervischernas rop finna en återklang av det gamla *hai* som betyder »levande» och som användes bl. a. i den gamla israelitiska eden *hai-iahuē!* »Så sant Jahve lever! »Finge man förutsätta, att ordet användes i de entusiastiska nebiims utrop vid deras heliga dans kring altaret, så skulle man i de nutida dervischernas *hai-haiju* höra en av Islams *ātir* förmedlad återklang av en mångtusenårig formel, använd en gång av såväl Jahves som Baals nebiim. *hai* förekommer även i den nutida arabiskan i betydelsen »levande». Emellertid finnes i den syriska arabiskan ett par något olika uttalade interjektioner *haija* eller *haija*, som äro en uppmaning till skyndsamhet och därför måste översättas: Fort! eller dylikt. Och jag tror att möjligheten bör hållas öppen av förväxling med dessa vanliga interjektionella uttryck. Att eggande och taktmässiga utrop gärna åtfölja den nutida palestinska dansen, och i synnerhet den heliga dansen, talar alltså för sannolikheten av en liknande sed i gamla tider.

nens mitt och har dem helt i sin hand. Den underliga skaran kring sin ledare gör ett sällsamt intryck. Deras heliga yra smittar var och en som kommer i närheten, även Sauls utskickade, om vilka det heter, att när de sågo detta »kom Guds *rū'h* på dem, så att också de fattades av nabiistisk yra». Och när Saul själv kommer, minst av alla villig att gripas av den underliga kraft som under Samuels ledning fångslar de andra, ryckes han helt oväntat för sig själv och för andra med i den nabiistiska rörelsen, och det redan ett gott stycke innan han hunnit fram. Och framkommen ger han sig helt åt Samuels sällsamma makt¹ och betar sig fullkomligt som de andra nabiistiska ekstatikerna. Han kastar av sig kläderna, deltagar i den underliga dansen och de övriga ekstatiska övningarna samt faller dessemellan utmattad ned på marken. I sin helhet har den nabiistiska fromhetsövningen, som här ledes av Samuel, räckt åtminstone »hela den dagen och hela natten», v. 24, alltså ganska länge.

Detta är säkerligen icke den enda fromhetsövning av denna art, som försiggått under Samuels ledning. Även i Sam. 10: 5 antyder Samuels förtrogenhet med nebiim's vanor och övningar. Det stora anseende, som Samuel åtnjöt icke blott bland israeliterna utan även bland filisteerna, som före Sauls befrielsekrig hade makten i landet men icke synas lagt några hinder i vägen för hans verksamhet, torde till god del böra förklaras genom hans ställning såsom nebiim-skarornas ledare, som kom honom att behandlas med samma skygga vördnad som dessa. Och nabiismens hastiga uppblomstring vid denna tid i Israel torde delvis kunna förklaras därigenom, att den erhöll en ledare av Samuels betydenhet och uppmuntrades av denne. Källorna innehålla ingen antydning därom, att Samuel skulle sökt dämpa rörelsen eller förhindra dess spridning.²

¹ Detta är innebörden i *lifnē š'mū'ēl* 19: 24. Att Saul ryckes med i den heliga yran väcker väl ungefär samma förvåning som det skulle i Byblos väckt, om fursten där ryckts med i det av Wen-Amon skildrade orgiastiskt-ekstatiska uppträdet.

² Även det nationella betryck, under vilket Israel vid denna tid levde, var ägnat att giva näring åt den orgiastiskt-ekstatiska fromhetsrörelsen. Säkerligen har också denna, så bisarr och underlig den än kunde förefalla, sin stora andel i den nationellt-religiösa väckelse, som vid Domaretidens slut enade de israelitiska stammarna och gjorde det möjligt att genomföra befrielsekriget mot den rikare kustslättens mäktiga filistéer.

Att den nabiistiska rörelsen i Israel skulle framsprungit ur den nationella

Inför Samuels gestalt står den senare israelitiska traditionen något osäker och vet icke riktigt, vart han skall räknas. På en tid, då de stora förexiliska profeterna hade uppträtt och givit namnet *nābī* den högre och renare klang, som vi numer förbinda med ordet profet, var man angelägen att benämna även Samuel som *nābī*, och man förklarar att detta namn betecknar detsamma som det gamla *rō'ē*.¹ Men samtidigt är man tydligen angelägen att icke räkna Samuel som en av de med honom samtida *n'bi'im*. Samuels samband med dem kännes senare besvärande. Det kan dock icke göras ogjort, och han står mitt ibland skaran, som är i nabiistisk hänryckning. Men samtidigt höjer han sig över dem alla, och ingenting sådant berättas om honom som om Saul 1 Sam. 19: 24. Samuel gripes aldrig av den orgiastiska ekstasen. Uttrycket *hitnabbōt* användes ingen gång om honom.

Detta är sannolikt skälet till, att *rū'h jahūē* icke tillskrives Samuel eller alls sättes i samband med honom. Första Samuelsbokens berättelser behäskas nämligen i stort sett av den föreställning om *rū'h jahūē*, som hör samman med det nabiistiskt fattade *hitnabbōt*. Att tillskriva Samuel en nabiistisk *rū'h jahūē* kände man vara oriktigt, och därför undvek man i samband med honom *rū'h*-föreställningen över huvud taget. Att även Samuel av Jahve fått sin utrustning för sin kallelse, säges tydligt i det senare partiet om hans barndom och ungdom, men icke heller här tolkas Samuels utrustning medelst föreställningen om Jahves *rū'h*.

Traditionens teckning av Samuel torde, även om Samuels samband med nabiismen ej fullt erkännes, dock i stort sett riktigt åter-

nöden, är däremot osannolikt. Möjligt är, att den i Israel var äldre än från Samuels tid, ehuru inga erinringar därom bevarats i de gammaltestamentliga urkunderna, jfr Mowinkel, Psalmenstudien III, Kultprophetie und prophetische Psalmen, Kristiania 1923, sid. 14 f. Även Kautzsch hävdar, att *n'bi'im* representerade en kanaaneisk rörelse, som uppstogs av hebreerna, men betonar sedan något för starkt Israels nationella nöd såsom orsak till den religiösa massrörelsen. »Den drivande orsaken, som föranledde att hela sällskap uppeldades av Jahves ande till heligt ursinne, var utan tvivel tidens svåra trångmål, det filisteiska herraväldets tunga ok», Religion of Israel, A Dictionary of the Bible, Extra Volume 653. Pedersen betonar kanaaneernas förtrogenhet med den orgiastiska ekstasen samt det starka inflytandet i Syrien av den mindreasiatiska orgiastiska ekstasen, Israel I—II, sid. 114.

Den israelitiska nabiismen var alltså i främsta rummet och till sitt ursprung en religiös rörelse, men fick stor nationell betydelse.

¹ 1 Sam. 9: 9, jfr 1 Sam. 3: 20.

givit de väsentliga dragen i hans gestalt. Samuel var icke blott de israelitiska nebiims ledare, och ännu mindre var han blott en av dessa nebiim. Han var också en domaregestalt av samma mått som Israels föregående domare, men därjämte en gudsman som Eli, fastän större och mäktigare än denne. Samuel var en mäktig religiös gestalt, som i sig förkroppsligade den mosaiska jahvismens eldande kraft och skoningslösa oböjlighet. Han hör med till raden av Israels stora gudsmän. När den nabiistiska rörelsen kom, kunde Samuel ej hindra den att vinna insteg bland folket och utbreda sig. Han förstod att i stället taga ledningen och göra nabiismen jahvistisk.¹

Detta är Samuels största betydelse i Israels religiösa historia. Det var genom Samuel som i Israel den syriska nabiismen blev en mäktig faktor i den mosaiska jahvismens tjänst. Israels *nəbī'im* blevo allt ifrån Samuels tid bärare av en religiöst-nationell rörelse, som sökte värna både Israels jahvistiska gudstro och dess nationella frihet. Nabiismen blev ett av jahvismens bästa stöd, och i

¹ Även Stave betonar, Israels Historia 76 f., att Samuel sättes i en viss förbindelse med det samtida Israels nebiim och att »det därför vill synas som om han verkat förädlande på dem eller i alla fall låtit dem uppträda» för målet att »väcka nationalkänslan och den religiösa hänförelsen för att avkasta filisternas ok.» Men Stave förbiser eller fränkänner Samuel det som enligt min tanke var det väsentliga i hans förhållande till nabiismen, nämligen att genom Samuel den allmänt syriska nabiismen i Israel fick sin säregnet mosaiskt-jahvistiska inriktning. Hade icke genom Samuel den nabiistiska strömningen letts in i jahvismens strömfåra och tillfört denna ett visserligen grumligt men kraftigt flöde, kunde det varit fara värt att jahvismen förlorat sig bland den kanaaneisk-syriska markens många religiösa strömfåror. Det var Samuels verk, att två århundraden senare Elia och Elisa i Jahves *nəbī'im* hade sina trognaste hjälptrupper i striden mot Baal och hans *nəbī'im*.

Att Samuel verkligen intager en ledareställning inom den nabiistiska rörelsen, samt att denna ledareställning betingas därav att Samuel står i mycket nära förbindelse med nabiismen och själv äger ekstatiserande förmåga samt känner och kan bedöma ekstasens makt, bestyrkes av Linderholms iakttagelse, att Samuel kände den religiöse ekstatikerns erfarenhet av inre förvandling och förnyelse. »Nog är det märkligt, att redan här, mer än 1000 år f. Kr., finna denna för den djupare ekstasen karakteristiska känslan av en inre förvandling eller nyfödelse», Pingströrelsen sid. 41. Härav följer dock icke med nödvändighet eller ens sannolikhet, att Samuel själv varit utövande ekstatiker. Analogien med de nutida dervischerna tyder snarare därpå, att den ekstatiska rörelsens ledare visserligen själv känner och genom sin suggestiva inverkan låter andra erfara ekstasens makt men däremot icke själv låter sig helt ryckas med därav.

den nabiistiska rörelsen uppstod ett övre skikt, som stod de stora profeterna, skrift-*nabi'im*, nära.¹

¹ När Samuel betecknas såsom *ro'ē*, sannskådare, Sv. Kbl. »siare», ligger här säkerligen en riktig erinring. *ro'ē* förekommer nämligen om Samuel på ett flertal ställen, 1 Sam. 9: 9, 11, 18 f, samt 1 Krön. 9: 22, 26: 28, 29: 29, alltså märkligt nog även hos den kronistiske berättaren. Att Samuel var en *ro'ē* i detta ords äldre och ursprungliga innebörd, framgår av det säkerligen ålderdomliga draget i berättelsen 1 Sam. 9: 5 f, där Samuel tänkes mot den ringa ersättningen av en brödbit eller ett mynt giva upplysning om förkomna tillhörigheter, jfr bl. a. Linderholm, Pingströrelsen 41. Genom syner och drömmar erhöi »siaren» sina uppenbarelser.

Den gammalisraelitiske *ro'ē* eller som han också kallas *hōzē* är därefter präst, i det han har sin verksamhet vid en helgedom. Mowinckel finner just i Samuel typen för en gammalisraelitisk »siare»-präst, Psalmenstudien III, sid. 9 f. Berättelsen 1 Sam. 9 förutsätter nämligen, såsom Mowinckel påpekar, Samuels nära förbindelse med offerhöjden, *bāmā*, där han är närvarande vid offermåltiderna och välsignar offerköttet, 1 Sam. 9: 12 f. Samuels förbindelse med offertjänsten kommer till synes även i den senare berättelsen 1 Sam. 13: 7 b f. Att även den gammalhebräiska prästen stod i samband med ekstasen, finner Mowinckel betygat av de båda hebräiska beteckningarna för präst, *komār* och *kōhēn*, det sistnämnda befryndat med det arabiska *kāhin*, Psalmenstudien III, sid. 9 f.; Miscellen, ZAW 1916, sid. 238 f. *komār* skulle nämligen ursprungligen åsyftat »hettan», som följer det orgiastiskt-ekstastiskt betonade bemödadet om »makten».

Av intresse är Mowinckels synpunkt, att genom *nābī*-dömet inflytande det gammalisraelitiska ursprungligen enhetliga *ro'ē-kōhēn*-dömet skulle kluvtis. Denna klyvning blev märkbar redan på Davids tid, enär det då fanns män, som hade till uppgift att vara endast »siare» (Gad, Davids *hōzē*, 2 Krön. 29: 25), och sedan vid templet ett särskilt stånd av kult- och offerpräster uppkommit, uppsögs det gamla *ro'ē*-dömet av *nābī*-dömet. Psalmenstudien III, Nachträge sid. 107.

Lärorik är i detta sammanhang Goldzihers teckning av förhållandet mellan *šā'ir* och *kāhin* hos de gamla araberna, Abhandlungen zur arabischen Philologie I, Leiden 1896, sid. 17 f. *šā'ir* är »en som vet», en som besitter »öbernaturliches, zauberisches Wissen» och som »i gammal tid på grund av denna sin förmåga gällde såsom ett slags orakel i stammen». Till samma rad av »kunniga» män hörde också *kāhin*. »Från den sistnämnde — *kāhin* — skiljer han sig därigenom, att under det *kāhin* med sin verksamhet mest är bunden vid helgedomen och inom nationens religiösa liv är representant för en begränsad, ofta till familjen knuten institution, är en *šā'ir*'s verksamhet icke bunden vid rumliga gränser; han är sin stams frie rådgivare.» Särskilt i fråga om uppbrott, rast och nattläger samt krigiska företag rättade sig den vandrande arabstammen efter sin *šā'ir*.

Om alltså den israelitiska traditionen riktigt bevarat erinringen av Samuel såsom *ro'ē* och *kōhēn*, har den icke mindre rätt däri att han för Israels folk

Under Samuels tid och i början av Sauls konungadöme synes den nabiistiska rörelsen till stor del varit knuten till Benjamins stamområde och angränsande nejder, alltså till en av landets viktigaste trakter, där den härskande stammen bodde. Från Sauls senare tid berätta dock källorna ingenting om den nabiistiska rörelsen, och icke heller under Davids och Salomos tid omnämnas några av den orgiastiska ekstasens *nabi'im*.¹ Natan, som levde på Davids tid, kallas visserligen *nabi*, men källorna antyda icke hos honom något nabiistiskt drag. Gad benämnes »siare», *hōzē*, 1 Krön. 29: 29, 2 Kr. 29: 25, 2 Sam. 24: 11. *nabi*, »profet» i samma bemärkelse som Natan, kallas Gad 1 Sam. 22: 5, och 2 Sam. 24: 11? Till de orgiastiskt-ekstatiska *nabi'im* räknades alltså icke heller han.

Den nabiistiska rörelsen synes således under Sauls senare tid samt under Davids och Salomos tid haft en mycket obemärkt tillvaro. Säkerligen står detta faktum i samband därmed att Israels folk under det davidisk-salomoniska riket genomlevde en glanstid, vars lyckliga och ordnade förhållanden utgjorde en föga gynnsam jordmån för ekstatiska rörelser. Därtill kommer att jahvismen under denna tid var Israels utan medtävlan erkända gudstro och alltså i lugn kunde behärska folkets liv utan kamp på liv och död med någon farlig motståndare. Slutligen var under detta tidsskede såväl den religiösa som den politiska tyngdpunkten förlagd till det kargare och nyktrare Juda.

När efter rikets delning i synnerhet Nordriket, trots att det var det största av de båda brödrarikena, invecklas i farliga strider med den mäktige arameiske grannen i nordöst, visar sig där åter den nabiistiska rörelsen. Men orsaken hertill var icke blott det farliga politiska läget utan även jahvismens svårighet att i det för främmande inflytelser jämförelsevis öppna Nordriket hävda sin egen-

i ett av dess bittraste nödlägen haft betydelsen av religiöst-nationell ledare. Motsättningen mellan den åldrande Samuel och konung Saul fanns i verkligheten innan den berättas i källorna, och denna motsättning gäller icke blott Saul och »siaren»-prästen Samuel utan konungen och Israels mäktige teokratiska ledare, som hade svårt att finna sig skjuten åt sidan av konungadömet, i synnerhet när han icke i allt gillade konungens handlingssätt. Denna ställning som religiös ledare med stort inflytande på folkets liv har Samuel ej blott i den yngre mot konungadömet ogynnsamt stämda källan utan även i den äldre, som bättre bevarat erinringen om det verkliga historiska sammanhanget.

¹ Stave, Israels Historia 117.

art och sin religiösa halt. Måhända gjorde sig från det feniciska grannskapet även orgiastiskt-ekstatiska inflytelser gällande. Faktum är, att det är i Nordriket den nabiistiska rörelsen åter träder oss till mötes.

Under hela denna tid synes föreställningen om *rūah* varit knuten till den nabiistiska rörelsen. Åtminstone framträder *rūah*-föreställningen i källorna blott i samband med nabiismen. Och det räcker icke att säga, att under denna tid *rūah*-föreställningen är starkt nabiistiskt betonad. Den nabiistiska *rūah*-föreställningen är helt enkelt förhärskande.¹

Tydligast kommer detta förhållande till synes i berättelsen om Elia och framför allt Elisa. Trots att källorna försetts med talrika tillägg och legendariska utsmyckningar, kunna dock konturerna av deras gestalter med ganska stor säkerhet urskiljas. Såväl Elia som Elisa förde ett ständigt vandringsliv, utan att någonstades äga ett stadigt hemvist. Och båda sättas tydligen i samband med nabiismen, som vid denna tid synes varit en rörelse av stor betydelse.

Att Elia sättes i samband med den nabiistiska rörelsen framgår av åtskilliga drag i berättelserna. I Kon. 19: 10, 14 säger Elia: . . »Israels barn hava dräpt dina nebiim med svärd; jag allena är kvar, och de stå efter att taga mitt liv.» Från Elias sida uttalas här en viss känsla av samhörighet med de nebiim som dräpts. Att dessa nebiim icke voro profeter i den högre betydelse detta ord har som beteckning för skriftprofeterna, utan betecknar nabiistiska skaror, framgår av det sätt, varpå de omtalas. I Kon. 20: 35 berättas huru en av *b'nē n'bi'im*, en medlem av en nabiistisk krets, ställer sig i Ahabs väg och av denne igenkännes såsom »en av nebiim», v. 41. Att mannen låter slå sig sårig och tillmäter detta

¹ På tvenne ställen i Davids historia förbindes visserligen föreställningen om *rūah* med David, men båda dessa ställen äro sekundära. Det berättas i Sam. 16: 13, att Samuel smorde den unge David till konung mitt ibland hans bröder, »och Jahves *rūah* kom på David, från den dagen och allt framgent». Föreställningen om *rūah*, som här möter, är befryndad med den schofetiska, men företer en mera utvecklad prägel, i det att utrustningen med Jahves *rūah* icke omedelbart utlöser sig i ett stordåd utan mera avser den livslånga högre utrustningen. Den *rūah*-föreställning, som här kommer till synes, finner jag påverkad av profetismen, och härmed stämmer förträffligt, att stället säkerligen är ett senare infogat tillägg. Även 2 Sam. 23: 2 återger en senare tids uppfattning, jfr ovan sid. 16—17.

bildlig betydelse (och magisk verkan) är också ett nabiistiskt drag.¹ Enligt 1 Kon. 22:6 församlade Ahab nebiim till ett antal av omkring 400, en siffra som tydligt visar, att de nabiistiska kretsarna åsyftas. En god bild av, huru de nabiistiska skarorna voro förde-lade på landets förnämsta helgedomar och orter, samt huru de kände religiös frändskap med Elia och ännu mer med Elisa, giva oss så-dana ställen som 2 Kon. 2:2 f., 4 f., 15. Här talas om »med-lemmarna av *nābī*-skrået i Betel», som när Elia och Elisa komma till Betel genast sätta sig i förbindelse med Elisa, samt »medlem-marna av *nābī*-skrået i Jeriko» som vid Elias och Elis as ankomst dit förhålla sig på samma sätt. Såväl i Betel som i Jeriko synas alltså nabiistiska kretsar hava hållit till. Att dessa varit jämförelse-vis stora, framgår av uppgiften 2 Kon. 2:7 att femtio män ut-gjorde blott en del av *nābī*-skrået i Betel.

Att frändskapen mellan dessa nabiim och Elisa varit stor, har nyss påpekats. Till Elisa vände de sig, icke omedelbart till Elia. Om Elisa berättas uttryckligen, att när han kom till Gilgal, *bēne nēbī'im*, »medlemmarna av *nābī*-skrået sutto där inför honom», 2 Kon. 4:38. *l'fānāy* betecknar Elis as ledareställning i den nabiis-tiska kretsen, jfr *lifnē šēmū'el* 1 Sam. 19:24. Ett liknande ut-tryck förekommer 2 Kon. 6:1, där »medlemmarna av *nābī*-skrået» säga till Elisa: »Se, rummet där vi sitta inför dig, är för trångt för oss.» Det nabiistiska brödrskapet i Jeriko-nejden var så tal-rikt, att ett större samlingsrum² behövdes för deras fromhetsöv-ningar. Att dessa fromhetsövningar, som säkerligen voro av eksta-tisk art, brukade försiggå under Elis as ledning, antydes av uttrycket »där vi sitta inför dig», *l'fānākā*. Och en antydan om att Elisa själv ej var främmande för den ekstatiska fromhetsövningen och de medel varmed den framkallades, finner jag 2 Kon. 3:15, där

¹ Att mannen var en nabiistisk ekstatiker bestyrkes av vad Herodotus berättar från Isisfesten i Busiris, att nämligen de i Egypten bosatta karerna, alltså mindreasiater, vid denna fest brukade sönderflåka sin panna med kni-var. Att sår sig i pannan var alltså ett för det östra medelhavsområdets orgia-stiska ekstas gemensamt drag. Även annat belysande jämförelsematerial an-föres av Hölscher: Zum Ursprung des israelitischen Prophetentums, i Kittels festskrift, BWA Heft 13, 1913.

Även Linderholm tolkar denna berättelse om en av Jahves nebiim som såras till blods, och påpekar »blodets ekstatiserande makt», Pingströrelsen 43.

² Rummet var måhända också deras gemensamma bostad, jfr ovan sid. 8.

det om Elisa berättas att »så ofta harpospelaren spelade, kom Jahves hand på honom».¹

Det religiöst utmärkande för dessa skaror av nebiim, som höllo till vid helgedomarna eller strövade omkring från ort till ort, var deras nabiistiska yra, deras ekstatiske fromhetsövning. Terminus technicus för denna var *hinnābē*, *hitnabbōt*. Ehuru Elia och ännu mera Elisa stodo i nära samband med dessa skaror av nebiim och intogo en ledande ställning i förhållande till dessa och — detta gäller åtminstone Elisa — ledde deras ekstatiske övningar, användes dock aldrig i källorna uttrycket *hinnābē* om Elia eller Elisa. De höjde sig enligt källornas framställning över sin nabiistiska omgivning såsom Samuel gjort.

Vad det dåtida palestinska *hinnābē* eller *hitnabbōt* innebar, visar den målande skildringen i Kon. 18: 26 f. Det är här Baals nebiim som skildras, men skillnaden mellan deras *ḥitnabbōt* v. 29 och de jahvistiska nebiim-skarornas torde i allmänhet ej varit så stor. Detta var säkerligen den djupaste orsaken till att folket i Israel icke på Elias tid hade så svårt att förstå skillnaden mellan Jahve och Baal och att välja mellan båda. Vad här berättas om huru skaran av nebiim under höga rop och i den högtidliga släpande rytmen² ideligen upprepade den heliga rundvandringen kring altaret, och huru de med vilt svängda svärd och spjut ristade sig blodiga, var på den tiden det allmänna feniciska och, som jag förmodar, syriska *nābī*-skråets sätt att uppträda vid sina heliga orgiastiska övningar. Och det vore underligt, om icke även de talrika skarorna av Jahves nebiim haft heliga övningar av samma art. Men därom berätta oss de gammaltestamentliga källorna ingenting. Förmodligen hava antydningarna om dessa orgiastiskt-ekstatiske lägre former av jahvistisk nabiism utrensats.³

¹ Innebörden i detta uttryck, *yattēhī 'ālāy ʔad-ʔahyā*, är densamma som i uttrycket »Jahves *rūḥ* kom på honom». Hos Jesaja, Jeremia och Hesekiel tolkas ofta deras erfarenhet av Guds överväldigande kraft, som griper dem, medelst uttrycket »Jahves hand». Jfr nedan sid. 59.

² Detta är den riktiga tolkningen av *ʔefassēhū*. Att även i det gamla Israel vid de nabiistiska fromhetsövningarna en helig dans utfördes, kännetecknad av ett slags haltande eller linkande gång, göres troligt av utomisraelitiska analogier. Se härom G. Hölscher: Zum Ursprung des israelitischen Prophetentums, i Kittels festschrift BWA, Heft 13, 1913.

³ Jfr dock nedan till Sak. 13: 2 f., sid. 84 f.

En nabiistisk scen av något högre typ från den tidens Israel skildras 1 Kon. 22: 10 f. Israels konung och Juda konung sitta i full skrud på var sin tron på en tröskplats vid Samarias port, under det att ungefär fyra hundra nebiim församlats inför dem och äro fullt i färd att »profetera», *mitnabb'im*. Ett nabiistiskt drag är, att alla dessa nebiim samtidigt äro i verksamhet, och den symboliska handling som Sidkia, Kenaanas son, utför då han, härmande en tjur, stångas med horn av järn, var nog ej av det lugnaste slaget. Varjehanda underliga åtbörder torde alltså åtföljt de gudsutsagor, som alla dessa nebiim samtidigt och väl under höga rop och skrin förkunnade. Hela scenen är typiskt nabiistisk, och den skildras i skarp motsats mot det sätt, varpå Mika, Jimlas son, uppträder inför Israels konung och förkunnar honom Jahves utsaga.

Dessa nebiims verksamhet betecknas såsom ett *hitnabböt*.¹ Att detta ekstatiske tillstånd förbundits med föreställningen om Jahves *rū'h*, som verkade i nebiim och framkallade det nabiistiska tillståndet, framgår av det sätt varpå *rū'h* v. 21 f. inflätas i skildringen. Att *rū'h* här föreställs såsom Jahves *rū'h*, framgår av v. 24. Föreställningen i denna vers måste nämligen vara den, att den sanna förutsägelsen om utgången av det tillärnade fälttåget gives av Jahves *rū'h*, och att Sidkia, Kenaanas son, menade sig äga Jahves *rū'h*.² Hans *hitnabböt* beror alltså på Jahves *rū'h*. Och nu frågar han förargad Mika, huru denne fått en utsaga genom Jahves *rū'h*, under det att Jahves *rū'h* vikit bort från honom själv. Här kommer ställets ursprungliga innebörd till synes, enligt vilken den riktiga nabiistiska utsagan förmedlas av Jahves *rū'h*, som både Sidkia och Mika gjorde anspråk på att äga.

¹ Infinitivformen använder jag som beteckning för hitpaelformen av verbet, enär detta ej finnes belagt i 3 m. sg. perf.

² Att dessa nebiim redan i gammal tid ansågos kunna lämna gudomliga orakelsvar, framgår av 1 Sam. 28: 6. Det berättas här, huru Saul »frågade Jahve» — *uajjūš'al bejahūā*, alltså det vanliga uttrycket för orakelrådfrågning — »men Jahve svarade honom icke, varken genom drömmar eller genom urim eller genom *nebi'im*». Nowack betecknar (HK) *nebi'im* såsom det senare och mindre träffande uttrycket; *ro'im* eller *hōs'im* voro egentligen åsyftade. Men Nowack förbiser, att den nabiistiska rörelsens *nebi'im* verkligen meddelade gudsutsagor, och det är därför icke här nödvändigt att fatta *nebi'im* som ett mindre träffande uttryck. Jag tolkar alltså stället som ett belägg för, att nabiismens män mycket snart delvis övertogo de funktioner i folkets liv, som förut utövats av *ro'im* och *hōs'im*. För något senare tid finna vi belägg härför 1 Kon. 22: 5 f. Jfr även 1 Kon. 20: 41 f.

Stället föreligger i den deuteronomistiska skolans framställning, och den nabiistiska scenen skildras därför i ogynnsam dager i motsats till det sätt varpå Mika, Jimlas son, framträder. Av deuteronomistisk uppfattning färgas också framställningen av den *rū^ah*, som verkar i dessa nebiim, som å Jahves vägnar lova Ahab framgång i striden mot arameerna. Sambandet mellan denne *rū^ah* och Jahve är icke fullt försvunnet. *hā-rū^ah*, »anden», kommer v. 21 f. fram och ställer sig inför Jahve samt lovar att bli en *rū^ah šæķær*, »lögnens ande» i munnen på alla Ahabs nebiim. Detta är Jahves egen *rū^ah*, som förvandlar sig till en skadande makt i stället för en hjälpare. Den föreställningsvärld som här röjer sig är densamma som vi förut mött i Sam. 16: 14 f., där Jahves *rū^ah* ter sig såsom *rā^ʿā* och upplöser Sauls *b^ʿrākā* och *šālōm*. Befrymdad med denna *rū^ah rā^ʿā*, som fräter sönder Sauls möjlighet till seger, är den *rū^ah šæķær* som förstör Ahabs *b^ʿrākā* och *šālōm*. För äldre israelitisk uppfattning är det en fruktansvärd hotelse och dom, som Elia i Kon. 21: 21 uttalar över Ahab: Jag skall låta ont komma över dig. Ont, *rā^ʿā*, är det som upplöser Ahabs *b^ʿrākā* och gör avbräck i hans *šālōm*. Ahabs välsignelse förminskas, och det lider mot slutet med hans framgång. Ofärden är redan över honom, till straff för hans förbrytelse. Detsamma är innebörden i Ahabs förebrående ord till Mika i Kon. 22: 18. När denne giver sin konung ett ord från Jahve, så ligger i detta ord sådant som förstör Ahabs *b^ʿrākā*. Mikas beteende betecknas av Ahab med orden: *jitnabbē ʿālaḯ rā^ʿ*. I hans verksamhet som *nābī* uppenbarar sig ett ont, som redan är över Ahab.

Denna innebörd ligger också i *rū^ah šæķær*. *šæķær* är icke blott såsom i vårt föreställningssätt den negativa motsvarigheten till sanningen, bristen på överensstämmelse med verkliga förhållandet. *šæķær* är aktivt, verksamt, är det bedrägliga, det sviksamma, som för vilse och framkallar ofärd. Även *šæķær* verkar alltså fördärvligt på mannens *b^ʿrākā* och *šālōm* genom att leda honom in på vägar, där han själv förstör sin välsignelse och lycka. En »lögnens ande» är det som talar hos alla dessa nebiim, icke närmast därför att de förutsäga en annan utgång av krigsföretaget än den verkliga, utan därför att de i Ahabs liv införa den sviksamma makt, som genom deras utsagor redan är över honom och gör honom ur stånd att lyckas. En *rū^ah*, vars karaktär och verksamhet är *šæķær*, röjer sig hos alla dessa nebiim.

För den äldre israelitiska föreställningen, enligt vilken *ʾēb* och *ʾēmēt*, *raʿ* och *šəḫər* till sin innebörd bestämmas av relationen till *šālōm* och *bʾrākā*, äro *raʿ* och *šəḫər* ännu icke sedligt innehållsfyllda. Och därför finnes för den äldre uppfattningen ingen svårighet att föreställa sig denna »lögnens ande» såsom utgången från Jahve. Det gäller för Jahve helt enkelt att förstöra Ahabs *bʾrākā*, som eljest skulle skydda honom i den kommande striden. »Lögnens ande» från Jahve har alltså samma uppgift här som den »onde anden» från Jahve i Sam. 16: 14. Vändpunkten i Ahabs hittills segersälla konungagärning är inne. Den sviksamma, förrädiska behandlingen av Nabot, som tung vilar även över honom, har gjort *šəḫər* till en förrädisk makt även i hans eget liv.

Det är från Jahve denna *šəḫər*-makt stammar. Det är en *rūʾh šəḫər* från Jahve. Och så stark är förnimmelsen av denna falska makt, att den personifieras, på samma sätt som den *rūʾh rāʾ* som ingriper i Sauls liv.¹ En nabiistiskt färgad *rūʾh*-föreställning förbands alltså ursprungligen med denna händelse och kan ännu skönjas trots det sätt, varpå händelsen av en senare tid berättas.

En nabiistiskt färgad *rūʾh*-föreställning möter oss också i berättelserna om Elia och Elisa.

Om Elia förutsättes, att han av Jahves *rūʾh* kunde försättas till andra orter för att räddas undan någon fara, eller helt enkelt försvinna. När Obadja av Ahab sändes att genomresa landet och oförmodat möter Elia samt av denne uppmanas att underrätta Ahab om sin därvaro, uttrycker Obadja sin ängslan för att Jahves *rūʾh* skulle rycka bort Elia och Obadja själv alltså komma att stå där såsom lögnare och bestraffas, i Kon. 18: 12. En liknande föreställning kommer till synes 2 Kon. 2: 16, då Elia i stormvinden farit upp till himmelen och det i kretsen av nebiim i Jeriko föreslås att sända femtio raska män att söka efter honom, enär »kanhända Jahves *rūʾh* lyft upp honom och kastat honom på något berg eller i någon dal». *rūʾh* står här på gränsen till betydelsen stormvind. Jahves *rūʾh* är en våldsam kraft, som bemäktigar sig Elia och rycker honom med sig. Något religiöst-etiskt syfte med

¹ En senare tid har fortsatt konkresceringen av »lögnens ande» hos Ahabs nebiim, så att den ej blott personifierades utan även hypostaserades. Se nedan sid. 126—127.

denna våldsamma kraft förutsättes icke, allra minst 2 Kon. 2: 16. Om något ekstatiskt tillstånd från Elias sida är icke heller fråga, men verkan av Jahves *rūah* berättas i förstörad analogi med den nabiistiska erfarenheten av *rūah jahwā*, som våldsamt kastar nebiim än hit och än dit.¹

Att en nabiistisk *rūah*-föreställning i källorna knytes till Elia styrkes även av 1 Kon. 18: 46. Det heter här, att efter offret på Karmel och det stora slaktet på Baals nebiim »Jahves hand hade kommit över Elia, så att han omgjordade sina länder och sprang framför Ahab ända till inemot Jisreel.» »Jahves hand», *jad jahwā*, betecknar den mer än vanliga kraft, som kom Elia att springa hela vägsträckan från Karmel till Jisreel. Något särskilt religiöst-sedligt

¹ Volz, Der Geist Gottes, sid. 3 f., fattar *rūah jahwā* flerstädes i Eliaberbättelsen såsom ursprungligen en stormdemon, som löst knutits till Jahve, och han stöder denna sin uppfattning särskilt därpå, att 2 Kon. 2: 16 femtio »starka» män skulle utsändas för att söka efter Elia, som förts bort av *rūah*. Starka skulle de femtio männen vara, »icke för att leta reda på undermannens krossade kropp, ty därtill behövdes inga starka män, utan för att om möjligt rycka den hjälplöse undan den fruktansvärda *rūah*. Här blåser en fläkt ur grå forntid, och *rūah*-föreställningen är storslaget demonisk.» Men Volz förbiser, att *benē-haiil* här icke så mycket betecknar männens styrka som deras förmåga att rasht genomsöka den för vandraren ytterst hindersamma nejden. Sv. Kbl. tolkar sammanhanget riktigt genom sin översättning »femtio raska män». Så fattar även Kittel stället: »fünfzig rüstige Männer», Die Bücher der Könige HK. Denna tolkning av *benē haiil* stödes av 2 Sam. 2: 7, där uttrycket betecknar ett oförskräckt sinnelag, samt 2 Sam. 13: 28, där det betecknar den raska och oförfärad handlingen. På samma sätt betecknar *bēn haiil* 1 Sam. 18: 17 icke den fysiska styrkan utan snabbhet och oförskräckthet, och 1 Kon. 1: 52 tillförlitlighet.

Det filologiska stödet för den tolkning Volz giver stället är alltså icke hållbart. Jag giver Volz rätt däri, att det måste varit egendomliga företeelser som ligga till grund för den här uttalade föreställningen att Elia plötsligt bortförts av *rūah*. Man hade sett, »huru sådana undermän förlorade herraväldet över sig själva och i sin övernaturliga hänryckning störtade utför en sluttning eller rasande sprungo uppför ett berg, viljelöst drivna av en främmande makt; efter en sådan storm föllo de sedan utmattade tillsammans». Men den träffande skildring, som Volz här själv giver av det sällsamma i »undermännens» liv, är helt enkelt skildringen av det nabiistiska tillståndet. Och den nabiistiska *rūah*-föreställningen förbands i Israel från början med Jahve. Om något »demoniskt bortförande» är här alltså lika litet fråga som i berättelsen om Elias himmelsfärd 2 Kon. 2: 11. 2 Kon. 2: 15 f. bekräftar alltså, huru Elias gestalt omspans av nabiistiska föreställningar, och visar det nära sambandet mellan Elia och nabiismen.

syfte inlägger berättelsen icke i denna händelse. Den är ett oförmedlat utbrott av den heliga yran, vars kraft i vanliga fall sätter nebiim i stånd att under timmar hålla ut med den ekstatiska dansen, och som här skänker övermänskliga krafter till en helig snabbblöpfung. I stället för *jad jahuē* hade här lika väl kunnat stå *rūh jahuē*. Den nabiistiska innebörden hade i båda fallen varit densamma.

Av intresse är i detta sammanhang den föreställning om *rūh*, som möter oss i berättelsen Num. 11 om huru Mose sjuttio medhjälpare erhålla sin andeutrustning. Berättelsen erkännes nämligen allmänt vara av senare elohistiskt ursprung. Till källan E² räknas nämligen v. 16—17 samt v. 24 b—30.¹ Att Mose skaffat sig medhjälpare betygas även av den äldre elohistiska källan. Ex. 18 berättas av denna källa, att Mose på Jetros råd till hjälp vid rättskipningen utvalt dugande, gudfruktiga och pålitliga män, v. 21, och Ex. 24: 1, 9 angives deras antal till sjuttio. Men om någon särskild utrustning med anden för deras värv talas icke.

Den senare elohistiska traditionen vet så mycket mer därom. Num. 11: 17 säger Jahve: »... jag vill taga av den *rūh* som är på dig och låta komma på dem.»² Berättelsen är märkelig nog för att anföras.

V. 25 skildrar, huru Jahve »tog av den *rūh* som var på honom och lät komma på de sjuttio äldste. Och det skedde, att så snart anden sänkt sig på dem, kommo de i hänryckning, vilket de sedan icke mer gjorde.

V. 26. Och två män hade stannat kvar i lägret; den ene hette Eldad och den andre Medad. Också på dem sänkte sig anden, ty de voro bland de uppskrivna men hade likväl icke gått med ut till tältet, och dessa kommo (nu) i hänryckning i (själva) lägret.

V. 27. Då skyndade en ung man bort och berättade detta för Mose och sade: 'Eldad och Medad äro i hänryckning i lägret.'

V. 28. Josua, Nuns son, som hade varit Moses tjänare allt

¹ Se t. ex. Stave: Inledning till Gamla Testamentets kanoniska skrifter; Baentsch; Numeri HK.

² *h'āšaltī min*: »Och jag skall lägga åt sidan av», »taga undan av». Uttrycket står bildligt. En fluidal uppfattning kan ej gärna anläggas på stället, jfr sid. 95. Är *h'hiššaltī* den riktiga läsarten, framgår dess bildliga betydelse av jämförelsen med Ps. 119: 43: »Tag icke sanningens ord bort från min mun!»

ifrån ungdomen, tog då till orda och sade: 'Mose, min herre, förbjud dem det!'

V. 29. Men Mose sade till honom: 'Vill du så nitälska för mig? Ack att fastmer allt Jahves folk bleve *nēbē'im*, att Jahve gäve sin ande på dem!'

V. 30. Sedan gick Mose tillbaka till lägret med de äldste i Israel.»

Frågan är, huru *nēbē'im* v. 29 och *uajjittabb'ū* här skola fattas. Att det senare uttrycket här åsyftar ett nabiistiskt ekstatiskt beteende, anser jag säkert. Eldads och Medads uppträdande i lägret väcker genast uppmärksamhet där. Scenen, som Num. 11: 25 f. föresvävar berättaren, är densamma som 1 Sam. 19: 20 f., nämligen den mäktige gudsmannen som står såsom ledare mitt i den av helig yra gripna skaran. Förmodligen har berättaren haft scenen på nära håll genom de skaror av nebiim, som följt Elia och Elisa och sedan alltjämt utgjorde ett inslag i det religiösa livet, mer eller mindre fylkade kring en ledare. I dessa smärre kretsar och grupper av nebiim övades säkerligen alltjämt den orgiastiska hänryckningen.¹

Scenen, som föresvävar den elohistiske berättaren Num. 11, ligger, förmodar jag, till sin karaktär mellan Elisäs förhållande till hans *b'nē nēbē'im* och Jesajas till hans *limmūdīm*. Vad berättelsens ålder beträffar, må betänkas, att det förändligade förhållandet mellan Jesaja och hans lärjungar ej omedelbart kunde lyfta alla kretsar av *b'nē nēbē'im* till *limmūdīm*, och den kan alltså vara samtidig med eller senare än Jesaja.¹ De sjuttio äldste Num. 11 gripas av en nabiistisk yra, som smittar av sig även på de båda, som stannat i lägret. Den elohistiske berättarens sjuttio äldste äro hans egen tids *b'nē nēbē'im*, som han flyttat tillbaka till ökentiden och låter inför Mose gripas av den välbekanta heliga yra, som hans samtid kände såsom ett *hitnabbōt*.

Karaktéristiskt är, att ett dylikt *hitnabbōt* icke berättas om

¹ Om Jesaja veta vi, att även han omgavs av en krets av män, som räknade honom som sin profetiske ledare. Men denna krets omkring honom kallas Jes. 8: 16 *limmūdīm*, »lärjungar», och källorna lämna ingen som helst antydning om, att Jesaja själv eller tillsammans med sina lärjungar förehaft några ekstatiska fromhetsövningar. Förhållandet mellan den religiöse ledaren och hans krets av lärjungar är hos Jesaja lyft upp på ett högre personligt-religiöst plan.

¹ E. Kautzsch ger uttryck åt ungefär samma uppfattning, när han daterar denna berättelse till tiden före uppkomsten av skriven profetia, Religion of Israel i A Dictionary of the Bible, Extra Volume sid. 657.

Mose själv. Han står mitt ibland skaran av de hänryckta, och den *rūʾh* som försätter dem i detta tillstånd av helig yra förutsättes komma från honom. Han tänkes utrustad med *rūʾh* i rikare mått än de andra, men denna rikare *rūʾh*-utrustning visar sig i hans förmåga att vara folkets ledare och domare. Detta är en högre *rūʾh*-föreställning än den nabiistiska.

Ännu ett ställe, som är belysande för den elohistiska *rūʾh*-föreställningen, finnes Gen. 41: 38. Farao säger där om den vise Josef: »Kunna vi finna en man, i vilken Guds *rūʾh* så är som i denne?» *rūʾh* ^{ʾalōhīm} är här förlänaren av klokhets och duglighet, som ger ledaren hans förmåga. Den *rūʾh*-föreställning, som här kommer till synes, är av samma typ som den till Mose knutna *rūʾh*-föreställningen Num. 11, likväl utan det nära samband med den nabiistiska *rūʾh*-föreställningen som där finnes. Med Josefs *rūʾh* förbinder sig intet som helst nabiistiskt drag. Josef är den av Gud rikt utrustade mannen, som i kraft av denna utrustning är skickad att vara ett stort folks ledare. Josefs utrustning med *rūʾh* är analog med den *rūʾh*, som Num. 11 gör Mose till sitt folks ledare.

En högre och en lägre *rūʾh*-föreställning sammanflätas alltså under detta tidsskede med varandra. Dels förklarar *rūʾh* den religiöst-nationelle ledarens utrustning för sin ledaregärning, och dels de nabiistiska skarornas heliga yra. Bilden av ledaren med den högre *rūʾh*-utrustningen mitt bland nebiim i *rūʾh*-ekstas är densamma, och blott gestalterna växla: Samuel¹, Elia, Elisa samt Mose i den senare elohistiska framställningen.

Föreställningen om utrustning med Jahves *rūʾh*, som icke är de många förunnad utan förbehållen blott åt den religiöst-nationelle ledaren, finner jag vara starkt befryndad med den äldre tidens schofetiska *rūʾh*-föreställning och en fortsättning av denna. På samma gång kan här tydligt skönjas en religiös utveckling och höjning av densamma. Föreställningen om den religiöst-nationelle ledarens utrustning med *rūʾh* *jahwē* står nämligen alldeles tydligt högre än den äldre schofetiska, i det den åsyftar ej blott den enskilda räddande

¹ Att Samuel icke uttryckligen säges vara utrustad med *rūʾh* beror, såsom jag ovan sökt visa, därpå att man ängsligt velat undvika att tillägga honom den nabiistiska *rūʾh*. Men realiter sett giver man honom samma religiösa ledareställning bland nebiim som Elia, Elisa och Num. 11 Mose.

bragden i Jahves heliga krig, utan den religiöst-nationella ledaregärning som räddar folket under svåra tider och framför allt bevarar dess tro på Jahve, Israels Gud. Det är denna föreställning om Jahves *rūah* som sedan alltmera fördjupas och förinnerligas av de stora profeterna, vilka kände sig såsom av Jahve sända att vara Israels religiösa ledare. Även om under det nu skildrade skedet av Israels religiösa utveckling den nabiistiska föreställningen om Jahves *rūah* var kvantitativt förhärskande, fortlever dock den kvalitativt högre föreställningen och visar en begynnande utveckling till ännu högre, religiöst-sedlig innebörd.¹

¹ Det förefaller mig mycket osannolikt, att den *rūah*-föreställning som jag här betecknat såsom den schofetiska, nämligen föreställningen om folkhjältens och domarens utrustning med *rūah iahūā*, skulle vara av relativt sent ursprung. Visserligen tillhör föreställningen om ledarens, härskarens och konungens utrustning med *rūah iahūā* såsom en förblivande egenskap ett senare skede med mera utvecklade religiösa föreställningar, men den går tillbaka till en äldre. En riktig känsla härav har, trots en i övrigt på flera sätt skiljaktig uppfattning, Mowinkel, när han gentemot Smend, Lehrbuch der Alttestamentlichen Religionsgeschichte², betonar, att rötterna till denna föreställning gå långt tillbaka, och att man icke får intryck av att det är en ny uppfattning av *rūah* som kommer till synes hos Jesaja, Om nebiisme og profeti, NTT 1909: 210, jfr sid. 52.

Även Aurelius framhåller, att föreställningen om den av Jahve sända *rūah*, som förklarar det ovanliga och utomordentliga, måste antagas »redan för det gamla Israel», Föreställningar i Israel om de döda och tillståndet efter döden sid. 75. Aurelius hävdar den israelitiska *rūah*-föreställningens ålderdomlighet över huvud taget och betonar samtidigt den nära förbindelsen av *rūah* och Jahve, op. cit. sid. 75, jfr nedan sid. 144.

III.

Den klassiska profetismen och *rū^ah*-föreställningen.

Av vikt för vår undersökning av profetismens förhållande till nabiismen och den nabiistiska föreställningen om *rū^ah iahū^ā* är att giva akt på, huru *nābī* blir den gängse beteckningen för gudsman i allmänhet och särskilt för förmedlaren av gudomliga utsagor. När ordet *nābī* först vann burskap i det israelitiska språkbruket, betecknade det uteslutande den orgiastiskt-ekstatiska rörelsens män, och karakteristiskt för *nābī* i denna bemärkelse var det entusiastiska *himmābē*, *hitnabbōt*, som betecknade den nabiistiska yran och säkerligen också glossolaliska företeelser. Såsom den övermänskliga, drivande kraften i dessa verkningar fattades *rū^ah iahū^ā*.¹

Under de båda århundradena närmast efter den davidisk-salomoniska tiden synes emellertid språkbruket förändrat sig. *nābī* blir så småningom den förhärskande beteckningen för gudsmannen över huvud och övertager de funktioner, som under den äldre tiden utövades av »siaren» *rō'ā*, *hōzā*, eller av orakelprästen, *kōhēn*. I samma mån som denna utveckling fortskrider, erhåller beteckningen *nābī* en förändrad innebörd, och detsamma gäller om uttrycket för hans verksamhet, *himmābē*, *hitnabbōt*. Alltjämt bibehåller *nābī* samt dess denominativa bildningar sin innebörd av entusiastisk ekstas, men den orgiastiska förberedelsen och inramningen av ek-

¹ Såsom jag förut påpekat, undviker den israelitiska traditionen att medelst *rū^ah*-föreställningen tolka den utrustning en gudsman sådan som Samuel ägde. *rū^ah* tillskrives icke heller Natan och Gad. Skälet härtill är sannolikt det, att den nabiistiska *rū^ah*-föreställningen under denna tid var den förhärskande och att man, i riktig känsla av att dessa gudsmäns utrustning ej kunde tolkas medelst den nabiistiska *rū^ah*-föreställningen, helt undvek att i samband med dem tala om *rū^ah*. Icke heller det till sin innebörd ännu nabiistiska *hitnabbōt* användes om dem.

stasen får hos de rikare och djupare utrustade alltmer vika för visionärt-auditivt ekstatiske drag. *nābī* är på väg att erhålla innebörden »profet» i ordets senare, högre och rikare bemärkelse.

Ett stadium i denna utveckling finna vi i Kon. 22: 5 f., *nēbī'im* står här i sin äldre ännu gängse betydelse, och likaså *hitnabbōt*, v. 6, 10. Här är fråga om gudsutsagor, som avgivnas under det nabiistiska tillståndet. Såsom en »Jahves *nābī*» betecknas visserligen även Mika, Jimlas son, men ordet har dock här en något annan klang, och likaså *ītnabbē* v. 18. Gudsutsagans orgiastiska förberedelse saknas, och ett visionärt-auditivt ekstatiske drag kommer v. 19 f. till synes.¹

Samtidigt med att Mika ben Jimla på detta sätt religiöst höjer sig över den övriga skaran av Jahves *nēbī'im*, tillskrives honom Jahves *rū'h*. Sidkia, Kenaanas son, en av de fullödiga *nēbī'im*, förutsätter v. 24 att samma *rū'h* *īahyē* röjer sig hos Mika som hos honom själv och de andra nabiistiska ekstatikerna. Svaret som Mika v. 25 giver visar, att han själv delar uppfattningen, att det är *rū'h* *īahyē* som verkar på honom likaväl som hos Sidkia och de andra *nēbī'im*, ehuru hos honom själv Jahves *rū'h* verkar på ett sannare och tillförlitligare sätt.

Detta är ett förhållande av stor betydelse. Samtidigt med att ur de nabiistiska kretsarna en man höjer sig till en mindre orgiastisk uppfattning av den gudomliga utsagans meddelelse genom honom själv, tolkar han sin förmedling av denna gudomliga utsaga medelst en föreställning om *rū'h* *īahyē* som utgått från den nabiistiska. Såväl *nābī*-föreställningen som de därtill knutna föreställningarna *hitnabbōt* och *rū'h* *īahyē* börja frigöras från den orgiastiska inramningen och höja sig däröver.

Även om steget är långt till en från orgiasmen frigjord religiös-etisk uppfattning av de genom nabiismen förknippade föreställningarna *nābī*, *hitnabbōt* och *rū'h* *īahyē*, går dock utvecklingen så småningom vidare i denna riktning. Genom Elia, som föreställes såsom en *nābī*, huvudet högre än de andra Jahves *nēbī'im*, lyftes ännu mera innebörden i *nābī*, och detsamma gäller om *rū'h* *īahyē* såsom den på honom och i honom verkande övermänskliga kraften. Detsamma gäller, ehuru ej i samma mån, om Elisa, vars gestalt

¹ Jfr Johannes Hehn: Zum Problem des Geistes im Alten Orient und im Alten Testament, ZAW 1925, sid. 222.

är betydligt mera nabiistiskt betonad än Elias. Och när något mer än ett århundrade ytterligare gått, möta oss *nābī* och *rūḥ jahūā* hos Hosea och framför allt Jesaja adlade såsom uttryck för deras medvetande om sin religiöst-sedliga kallelse och utrustning.¹

Den nabiistiska rörelsen upphörde emellertid icke med att de klassiska *nēbī'im*, skriftprofeterna, framträdde. Mowinckel har rätt däri, att vi icke få överskatta skriftprofeternas inflytande i Israel i den bemärkelsen, att de skulle satt sin prägel på sin samtids liv.² Under hela den förexiliska tiden synes den nabiistiska rörelsen varit stark och inflytelserik, varom ännu Jeremias strid med sin tids nebiim vittnar. Och ännu sent in i efterexilisk tid har den nabiistiska rörelsen funnits kvar.³

Profetismen står alltså i ett tydligt historiskt samband med nabiismen. Skrift-*nēbī'im* äro de orgiastiskt-ekstatiska nebiims religiöst-etiskt adlade ättlingar och fränder.⁴ Från nabiismen har profetismen fått sitt *hitnabbōt* och sin föreställning om den i *hitnabbōt* verksamma *rūḥ jahūā*. Men det nabiistiska råstoffet har av profetismen religiöst-etiskt förädlats till en av den gammaltestamentliga uppenbarelsens djupaste och innerligaste tankar.

Vi draga oss till minnes Samuels betydelse för nabiismen. Han gjorde den kanaaneisk-syriska orgiastiska ekstasens nebiim till jahvismens ivrigaste värnare. Samuels förbindelse av nabiismen med Jahve gjorde *rūḥ jahūā* till nabiismens bärande religiösa föreställning, och sin stora insats gjorde nabiismen i Israels religiösa

¹ Det är i denna adlade bemärkelse av *nābī* som beteckningen *rō'ā* för Samuel förklaras liktydig med *nābī* i Sam. 9:9. På samma sätt betecknas Debora Dom. 4:4 såsom *nēbī'ā* och likaså Mirjam av E Ex. 15:20. Ana-kronistisk är också den elohistiska beteckningen *nābī* för Mose Deut. 34:10 samt för Abraham Gen. 20:7.

² Psalmenstudien III.

³ Se nedan sid. 84 f.

⁴ Genom nabiistiskt ursprung sökte redan Georg Hoffmann, Versuche zu Amos, ZAW 3:119, tolka verbet *hittif* i betydelsen profetera. Ehuru verbet, vars egentliga betydelse är »låta drypa», i betydelsen profetera finnes belagt blott i de profetiska skrifterna, Am. 7:16, Mik. 2:6, 11 och Hes. 21:2, 7, anser Hoffmann uttrycket vara uppkommet genom nebiims vana att under sina ekstatiska övningar och gudsutsagor låta dreglet drypa. Kautzsch uttalar sig för sannolikheten av denna uppfattning, Religion of Israel, A Dictionary of the Bible, Extra Volume sid. 653.

historia genom att såsom råstoff bevara föreställningen om *rū^aḥ jahwē* intill dess den övertogs och förädlades av profetismen. Då var den israelitiska nabiismens religiösa värv fullgjort.

Om den klassiska profetismen alltså historiskt närmast har nabiistisk börd och frändskap, tillkommer dock genom densamma något nytt och stort, som icke kan förklaras genom historiskt arv. Och innan vi gå vidare till undersökningen av föreställningen om *rū^aḥ jahwē* hos profeterna, söka vi göra klart för oss, vari det nya och stora hos dem består.

Avgörande för de stora förexiliska profeternas religiösa utveckling är deras erfarenhet av Guds verksamma närvaro i deras folks historia, som han leder, och i deras eget liv. Denna erfarenhet lär dem känna Jahve, Israels Gud, såsom historiens Gud, som straffande eller upprättande ingriper i sitt folks liv. Med oemotståndlig makt och med rättfärdighet handlar Jahve med sitt folk. Redan Amos antyder och Jesaja uttalar fullt klart tanken, att Jahvé begagnar folken och till och med själva världsmakten som redskap i sin hand för att förverkliga sina avsikter. Men denna visshet, att världsmakten i själva verket förverkligar Jahves avsikter, försvagar icke profeternas visshet om att det är Jahve själv som handlar. Han är sitt folk ständigt verksamt nära. Profeten känner sig därför såsom sitt folks spejare. Bekymrad, undrande eller hoppfull spanar han ut i historiens värld för att se, om icke Israels Gud snart skall ingripa, straffande eller frälsande.

Liksom i sitt folks liv kände profeterna Guds verksamma närhet i sitt eget liv. Redan vid sin kallelse erforo de Jahves märkliga närhet, som tvang dem att gå ut som hans sändebud till Israel. Och samma erfarenhet följer dem under deras profetiska gärning. Profeternas språkliga uttryck för denna erfarenhet visa, huru de kände Guds närhet, mäktig, överväldigande, uppfordrande och uppmuntrande.¹

¹ Israels klassiska profetism fattas numer ofta såsom till sitt väsen visionär-ekstatisk. Synpunkten kombineras av Lindblom med uppfattningen av den profetiska stilformen såsom revelatorisk, Johannes Lindblom: *Die Literarische Gattung der prophetischen Literatur*, Uppsala 1924, och Profetforskningens metod, Söderblomska festskriften, Uppsala 1926. Lindblom förtecknar den viktigaste hithörande litteraturen.

Profetismens väsen analyserades av Söderblom fint och träffande såsom personlighetsreligion, personlighetsmystik, i hans undersökning *Uppenbarelse-*

Vad föreställningen om *rūʾh jahwē* beträffar, kunna vi göra den iakttagelsen, att denna föreställning först med Jesaja får någon egentlig betydelse för profeterna. Jämförelsevis få gånger, utom hos Jesaja, nämnes *rūʾh* av de förexiliska profeterna och står då icke i samband med deras centralt religiösa medvetande. För att uttrycka sin visshet om att Jahve är Israels Gud, som stark, rättfärdig och kärleksfull leder sitt utkorade folks öden, begagna dessa profeter andra uttryck än *rūʾh*, och ännu mer gäller detta om deras sätt att skildra sin egen profetiska verksamhet och sin gudomliga sändning och utrustning. Med rätta sluter Volz av denna förvånande omständighet till en avvisande hållning hos de klassiska profeterna gentemot *rūʾh*-föreställningen.¹ För att uttrycka den inre, religiöst-sedliga kraft, som de kände vara sin drivfjäder och sin kraftkälla, behövde de icke tillgripa den folkliga fromhetens *rūʾh*-föreställning, som de dock säkerligen väl kände till. De behövde det icke, när de kände sig gripna och drivna av Gud själv. Det var hans kraft som grep dem och tog dem från vallgången med hjorden och från det lugna bylivet eller bjöd dem våga den avundsvärda ställningen som kunglig frände med inflytelserik ställning vid hovet.

Hos Amos, den förste av skriftprofeterna, nämnes icke någon gång *rūʾh jahwē*. Säkerligen sammanhänger frånvaron i hans bok av denna på hans tid nabiistiska föreställning med en i viss mån avvisande hållning gentemot den yrkesmässiga nabiistiska rörelsen, till vilken han icke ville räknas. Belysande för den allmänna uppfattningen av nebiim och deras sätt att framträda ett knappt århundrade efter Elia och Elisa samt för Amos' ställning till nabiismen, är samtalet mellan Amos och prästen Amasja i Betel, Am. 7: 10 f. Amasja förutsätter tydligen, att Amos är en yrkes-*nabī*, en av de nebiim som draga land och rike omkring och hava den heliga yran och det underliga talet till födkrok. Detta är innebörden i det *hinnābē*, som Amasja v. 12—13 påbördar Amos. Men denne vill icke kännas vid ett dylikt *hinnābē*, och därför

religion, Torénska festskriften, Upsala 1903. Synpunkten fullföljes av Friedrich Heiler, när han betecknar den profetiska och den mystiska fromheten såsom motsatta, *Das Gebet* 1918, sid. 212 f., samt av Lindblom, som betecknar profeterna såsom personlighetsreligionens, d. v. s. den circumspektiva religionens representanter, se den citerade uppsatsen *Profetforskningens metod*.

¹ Der Geist Gottes sid. 63 f.

värjer han sig mot att betraktas som en *nābī* eller som en *bān nābī*, en medlem av *nābī*-skräet.

Innebörden i Amos' ord är i första rummet den, att han tillbakavisar beskyllningen att han för sitt uppehälles skull drog genom landet såsom en yrkes-*nābī*. Det yrkesmässiga *hinnābē* för bröds skull vill han icke heller kännas vid, och häri ligger säkerligen för hans egen del ett avvisande också av den glossolaliska innebörden i det nabiistiska *hinnābē*. Men å andra sidan betecknar Amos själv v. 15 såsom ett *hinnābē*, att han förkunnar vad Jahve bjudit honom att tala. Även kap. 3: 8 använder Amos *hinnābē* såsom beteckning för sin profetiska verksamhet, till vilken han känner sig driven av Jahve. Amos upptager alltså den nabiistiska termen *hinnābē* och använder den i en högre, personligt-ekstatisk, från orgiasmen frigjord bemärkelse.

Även Am. 2: 11 låter oss draga en slutsats om Amos' sätt att betrakta sin tids nebiim. Han uppräknar där *nēbī'im* och nazirer på ett sådant sätt, att de tydligt betecknas såsom gudsmän. Detta ställe visar alltså, att Amos i viss mån känner sig stå i religiös frändskap med dem.

Hos Amos möta vi följaktligen ett från nabiismens orgiastiskt-glossolaliska innebörd frigjort *hinnābē* såsom uttryck för hans profetiska självmedvetande, men även om han känner en viss andlig frändskap med *nēbī'im*, vill han icke själv bära *nābī*-namnet, och sin inre gripenhet av Jahve, Israels rättfärdige Gud, tolkar han icke medelst föreställningen *rū'h jahwē*.

Hos Amos' yngre samtida, Hosea, möta däremot såväl *rū'h*-föreställningen som termen *nābī* såsom uttryck för Hoseas profetiska självmedvetande. Måhända sammanhänger detta därmed, att Hosea icke blott framträdde med sin förkunnelse i Nordriket, där nabiismen sedan gammalt var mera hemmastadd, utan även uppuxit och levde där.

rū'h möter liksom *nābī* hos Hosea i kap. 9: 7. Det är första gången hos skrift-*nēbī'im*. Stället är nära befreundat med Mik. 3: 8 och Jes. 30: 1, i det dessa tre *rū'h*-utsagor betraktats som viktiga klassiskt-profetiska belägg på huru profeterna själva giva uttryck åt sitt profetiska medvetande, vissheten att Jahve talar och verkar genom dem. Frågan gäller, alltså närmast, huruvida profeterna i dessa utsagor tala om *rū'h* hos sig själva eller icke.

Hosea 9: 7 är till sin innebörd omstritt. Redan själva texten

vållar svårighet, när den är svårt skadad och rekonstrueras på olika sätt. Riktigast synes mig följande tolkning av stället:

De komma, hemsökelsens dagar!
 De komma, vedergällningens dagar!
 Israel skall förnimma det.
 Dåre blir profeten,
 förryckt blir *rū^ah*-mannen,
 för din stora missgärnings skull.

Ställets innebörd är, att inför Israels förfärande skuld profeten och gudsmannen bliva såsom från vettet, bliva ifrån sig. De se klarare än folket i allmänhet det förskräckliga slutet. Hosea använder *han-nābī* och *'īš hā-rū^ah* såsom beteckning för de bästa och mest klarsynta inom folket.

Tydligen stå här *han-nābī* och *'īš hā-rū^ah* synonymt. Båda träffas av det omdöme, som ligger i de ungefär liktydiga *'a^ul* och *m^ešuggā^f*. Det senare synes med förkärlek användas i förklenande betydelse om de orgiastiskt-ekstatiske *n^ebī'im*, jfr 2 Kon. 9: 11, Jer. 29: 26, och användes här på samma sätt om den såsom *'īš hā-rū^ah* betecknade gudsmannen. Att Hosea här upptagit en folklig beteckning för gudsmännen, är riktigt, men jag kan icke giva Volz rätt däri, att Hosea använder *nābī* och *'īš hā-rū^ah* blott såsom ett citat av ett ordstävsartat folkligt uttryckssätt. Han använder de gängse beteckningarna för gudsmännen i deras vanliga betydelse, och till dessa med *nābī* och *'īš hā-rū^ah* betecknade gudsmän räknar han också sig själv.¹

Kap. 9: 7 tillåter väl alltså icke någon slutsats om, att för Hosea *rū^ah*-föreställningen haft någon särskild betydelse, när han ville uttrycka sin ställning som Jahves profet. Men han använder dock beteckningen *'īš hā-rū^ah* på sådant sätt, att han icke ställer sig själv främmande för att vara en dylik »man med ande», en gudsman liksom Jahves *nābī*.²

Det hoseanska *rū^ah*-stället har sitt stora intresse även därigenom, att det visar, huru nära nabiismen var förbunden med före-

¹ Med stället må jämföras Am. 2: 11, där profeter och nazirer uppräknas såsom gudsmän, på ett sätt som visar att Amos själv känner sig befryndad med dessa. Till Volz uppfattning se Der Geist Gottes sid. 64.

² *n^ebī'im* Hos. 12: 11 och *nābī* 12: 14 förbigår jag i detta sammanhang, när båda ställena säkrast betraktas såsom interpolerade.

ställningen om *rū^aḥ iāhuā*. 'īs hā-rū^aḥ nämnes som ett gängse uttryck, vars innebörd ej behöver förklaras. Och jag sluter därav, att en *nābī* i den folkliga föreställningen tänktes utrustad med *rū^aḥ iāhuā*.

Såväl 'īs hā-rū^aḥ som *nābī* äro nabiistiska uttryck, som upptagas av Hosea och höjas ur sin nabiistiska inramning. *nābī* och 'īs hā-rū^aḥ är för Hosea på detta ställe icke den orgiastiske ekstati-kern utan den som har en större *dā'at 'ēlōhīm*, den som klarare erfar Jahves väsen och krav på trogen tillbedjan och den skuld som folket genom synd och otrohet ådrager sig inför Jahve.¹

Av stor betydelse för frågan, huru snart *rū^aḥ* hos profeterna lyfts till fullödigt uttryck för det profetiska självmedvetandet, vore Mik. 3: 8, om texten där vore säker. Detta är emellertid icke fallet. Stället lyder:

Men jag är full av kraft (med Jahves *rū^aḥ*,)
av rättsinne och frimodighet.

Wellhausen² betraktar 'æt *rū^aḥ iāhuā* som glossa och vinner däri-genom gott metrum. Giesebrecht³ påpekar dock med rätta, att härigenom den osköna sammansättningen av synonymerna *kō^aḥ* och *g^ebūrā* ytterligare förvärras, enär de komma nära inpå varandra. Texten skulle enligt Giesebrecht från början lytt *ml' tīruḥiḥuḥ*. Vid avskrivning skulle detta konsonantbestånd dock genom snarlikheten av *tīruḥ* och *tīkk* förvanskats till sin nuvarande gestalt, och *kh't* bör därför strykas. Giesebrecht vinner härigenom en metriskt god text och *mišpāt ūg^ebūrā* bliva förklaringen till *rū^aḥ iāhuā*. Nowack följer (HK) i sin andra upplaga Wellhausen, i sin tredje snarast Giesebrecht.

¹ Hosea begagnar tydligen båda uttrycken om sådana gudsmän, med vilka han känner sig befryndad och till vilka han räknar sig själv. Klyftan får alltså icke göras för stor mellan honom och de nabiistiska kretsarna, vilka redan hos Hoseas yngre samtida i Juda, Jesaja, bilda en religiöst-sedligt jämförelsevis högt stående krets av profetlärjungar i detta ords egentliga betydelse. Redan Elias och Elisäs *bēnē nēbī'īm* stå säkerligen i religiöst avseende betydligt högre än *nēbī'īm* på Samuels tid, och under det följande århundradet har den nabiistiska rörelsen ytterligare höjts. Det går därför ej att draga någon skarp gräns, som ej får överskridas, mellan nebiim och profeterna. Snarare äro dessa att räkna som de ädlaste telningarna, som vuxit ur den nabiistiska marken.

² Die kleinen Propheten übersetzt und erklärt³ 1898, Skizzen und Vorarbeiten V.

³ Die Berufsbegabung der Alttestamentlichen Propheten sid. 123.

Huru värdefullt det än skulle vara att här kunna följa Giesebrecht, måste man dock giva Volz¹ och Sellin² rätt däri, att det är lättare att förstå, huru *'truhihuh* än huru *'t kh* inkommit i texten. På Mik. 3: 8 kan därför ett profetiskt medvetande hos Mika om utrustningen med Jahves *rū^ah* icke byggas. Av vikt är dock att konstatera, att redan LXX har texten i dess traderade skick, och sannolikt är det inskjutna tillägget gammalt samt röjer alltså redan tidigt föreställningen om profetisk utrustning med Jahves *rū^ah*. Det är en sannolikt i deuteroprofetiska kretsar gjord tolkning av Mikas utsaga och röjer, att i dessa kretsar *rū^ah iahyā* uppfattades som förmedlaren av den profetiska inspirationen.³

Hos Jesaja däremot träffas föreställningen om *rū^ah iahyā* flerstädes. Vi börja med det ovan omnämnda betydelsefulla stället Jes. 30: 1, där Jesajas profetiska självmedvetande kommer till uttryck. Det heter där:

Ve, vanartiga barn! —
 så är Jahves utsaga! —
 Sätta rådslag i verket,
 som ej kommer från mig!
 Sluta förbund,
 men utan min *rū^ah*,
 och sålunda hopa
 synd på synd;
 I som dragen ned till Egypten,
 utan att rådfråga min mun,
 för att fly i Faraos hägn,
 söka skydd i Egyptens skuggal

Stället erkännes allmänt som jesajanskt och intakt, och dateras till åren närmast före sekelskiftet 700, då Jesaja gjorde hela sitt inflytande gällande i Juda för att motarbeta planerna på väpnat motstånd mot Assyrien i förbund med sydsyriska småstater och i förhoppning om Egyptens hjälp. Underhandlingarna mellan Egypten och Judariket voro i full gång och höllos ej längre hemliga, och

¹ Der Geist Gottes sid. 65.

² Das Zwölfprophetenbuch, Leipzig 1922, KAT.

³ Med frånvaron av föreställningen *rū^ah iahyā* hos Mika överensstämmer den avvisande hållning, som Mika intager till sin tids *nebi'im*, kap. 3: 5, 6, 11. Om sig själv använder han icke namnet *nabi*, och sin verksamhet betecknar han icke såsom ett *hinnabi*.

liksom Jesaja en gång, i medvetandet att tala å Jahves vägnar, varnat Ahas för hans underhandlingar med Tiglat Pileser, bestraffar han nu sitt folks ledare, som icke lyssna till vad han själv å Jahves vägnar förkunnar utan motspänstigt fortsätta på den inslagna vägen. Det är dessa underhandlingar som åsyftas med det 'ēṣā, om vilket Jesaja å Jahves vägnar faller omdömet *u'lo minnā*. Underhandlingarna med Egypten strida mot vad profeten å Jahves vägnar förkunnar, och dessa rådslag äro därför icke från Jahve. Enligt parallelismus membrorum måste alltså andra ledets innebörd vara, att Jahves *rū'h*, som talar genom profeten, icke är med i det egyptiska förbundsslutet. Men ett rådslag, som sättes i verket utan att Jahve är med, är dömt att misslyckas, och ett förbund, som slutes utan att Jahves ande är med, kommer att sluta olyckligt. Ty Jahves ande, som talar genom profeten, är inbegreppet av Jahves vilja och kraft att leda sitt folk och skänka det lycka och välsignelse.

Det är uppenbart, att för Jesajas medvetande han själv står i medelpunkten av det här skildrade förhållandet mellan Jahve och folket. När folkets ledare, såsom Jahve säger, »icke rådfråga min mun», innebär detta att de icke vända sig till profeten för att genom honom få veta Jahves vilja och icke lyssna till vad profeten säger. Jesaja känner sig själv stå i samma ställning nu som tre decennier tidigare under det syrisk-efraimitiska kriget, då han går Ahas till mötes med ett ord från Jahve.

Att *rū'h iahwē* uttrycker Jesajas visshet, att Jahve själv talar genom honom, framgår av jämförelsen med en sådan profetia som Jes. 11: 1 f. Vad här säges om den messianske konungen, som genom Jahves ande får vishet och förstånd, råd och starkhet, får lära känna¹ och frukta Jahve, måste fattas som en återspeglning av vad Jesaja själv i sin religiöst-sedliga erfarenhet ledde tillbaka till *rū'h iahwē*. Det är en sådan *rū'h iahwē* som Jesaja förnimmer som sin religiöst-sedliga förkunnelses källa.²

På liknande sätt fattas Jes. 30: 1 av Duhm³ och Buhl.⁴ Giesebrecht⁵ fattar stället så, att *rū'h* är »Jahve's i profeten verkande

¹ *dā at* står i samma djupt religiösa bemärkelse som hos Jesajas äldre samtida Hosea. Att känna Gud är att genom religiöst-sedlig erfarenhet få blicka in i hans väsen.

² Till *iād*-föreställningen hos Jesaja se sid. 59 f.

³ Das Buch Jesaja⁴ 1923.

⁴ Jesaja² 1912.

⁵ Op. cit. sid. 136.

ande». Volz¹ söker komma ifrån denna tolkning genom att i *rūhī* finna »nicht eine Selbstaussage des Propheten über seine Ruh Jahwes, sondern eine Aussage über die Ruh Jahwes selbst. Ruh ist hier die Göttlichkeit, auf Jahwe angewendet, das göttliche (geistig-sittliche) Wesen Jahwes, das mit dem ägyptischen Bündnis nicht einverstanden ist und zu dem das Verhalten des Volks im Widerspruch steht.» Volz uppdrager alltså en bestämd skillnad mellan Jesajas förnimmelse av Jahves *rūhī* såsom verkande i profeten och Jahves *rūhī* i och för sig. Men detta är en spekulativ skillnad, som säkerligen varit Jesaja själv alldeles främmande. Jesaja, som så oerhört starkt kände Jahves verksamma närhet och levde i denna erfarenhet, hade nog aldrig reflekterat över en subjektiv och objektiv sida i sin föreställning om Jahves *rūhī*.²

Som en återspeglning av huru Jesaja själv tolkade sin erfarenhet av Jahves makt och kraft i hans eget liv har jag redan vid-

¹ Der Geist Gottes sid. 66.

² Volz anför som stöd för sin uppfattning: »Ich glaube nicht, dass Jesaja sich selbst so in den Mittelpunkt stellen wollte, dass er dem Volk den Vorwurf gemacht hätte, sie hätten ihn, den Besitzer der Ruh Jahwes, nicht befragt.» Men jag kan icke finna annat än att Volz till förmån för sin uppfattning pressar uttrycket *ūfi lō šū'ālū*. Jesaja bestraffar folket, icke därför att det icke genom sina ledare kommer till honom för att fråga om råd, utan därför att man icke bryr sig om de råd som Jesaja självant såsom Jahves profet giver. Ett orakeltekniskt uttryck har liksom flerstädes eljest i det profetiska språkbruket vunnit burskap som mera allmänt uttryck för villigheten att lyssna till Jahves av profeten förmedlade utsagor. Att i Jesajas mun finna en anklagelse mot folket för att detta i sitt kinkiga politiska läge icke skaffat sig en gudomlig *ʿāšā* genom det prästerliga orakelväsendet, är omöjligt. Jag kan icke tolka stället på annat sätt, än att Jesaja här liksom vid mötet med Ahas ställer sig själv i närmaste samband med, ja i medelpunkten av den gudomliga utsagens förmedling. Den uppfattning, som jag gentemot Volz gör gällande, försvagas icke av Volz påpekan, att sådana ställen som Jes. 31: 1 och 5: 12 visa, huru omedelbart profeten tänker sig förhållandet mellan folket och Jahve. Blott folket såge på Israels Helige och beskådade hans verk, skulle det förstå, hurudan Jahve till sitt väsen är och huru det därför såsom Jahves folk borde handla. Det är riktigt, att Jesaja har denna uppfattning av förhållandet mellan Jahve och folket såsom något omedelbart, men hans uppfattning måste psykologiskt bero därpå, att han själv kände en sådan omedelbarhet inför Jahve. När Jesaja möter Ahas och uppmanar denne att begära ett tecken av Jahve, förutsätter Jesaja hos Ahas en dylik omedelbarhet, men när Ahas vägrar, ställer sig Jesaja genast själv i medelpunkten av folkets förhållande till Jahve genom en profetisk gudsutsaga.

rört *rū^ah*-stället Jes. 11: 2.¹ Sin förnämsta betydelse har dock detta ställe från en annan synpunkt, nämligen den eskatologiskt-messianska betydelsen av *rū^ah jahū^ē*. Det märkliga stället lyder i sitt sammanhang v. 1 f.:

Ett skott skall skjuta upp ur Isais stubbe,
och en telning från dess rötter bära frukt.
Och på honom skall sig Jahves *rū^ah* sänka,
vishets och förstånds *rū^ah*,
råds och starkhets *rū^ah*,
Jahves kunskaps och fruktans *rū^ah*.

Telningen av Isais stam är Israels ideale härskare, som skall upprätta fridsriket och härska med rättfärdighet. Såsom sammanhanget visar, är det i egenskap av härskare Isais ättling mottager Jahves *rū^ah*, som gör honom skicklig till hans ideala kallelse. Utrustningen med Jahves *rū^ah* innebär för den kommande härskaren av Davids ätt en utomordentlig gåva, ty Jahves *rū^ah* skall såsom vishets och förstånds *rū^ah* skänka den klara blicken, såsom råds och starkhets *rū^ah* den kloka handlingskraften och såsom Jahves kunskaps och fruktans *rū^ah* förmågan att gå den väg som är efter Jahves, den Heliges, vilja och behag. Såsom Buhl efter Ewald träffande säger, föreligger här »en trefaldig förening av sann teori, praxis och religion».³

Vad Jesaja här säger om *rū^ah jahū^ē*, är vitt skilt från den nabiistiska föreställningen. Redan det språkliga uttrycket antyder

¹ Den utomordentligt vackra messianska sången Jes. 11: 1—8, som profetiskt skildrar den kommande Messias och hans fridsrike med gudsfriden även bland djuren, betraktar jag såsom äkta jesajansk. Denna uppfattning hävdas även av Bernhard Duhm, den främste nu levande Jesajatolkaren, som med kritisk skärpa förenar fint spårsinne för Jesajabokens äktjesajanska texter. Duhm förmodar, att stycket härrör från Jesajas ålderdom. Das Buch Jesaja⁴ 1923.

² För Jesaja liksom för Hosea är *da'at 'elōhīm* förmågan att känna och erfara Gud, hans väsen och vilja. Ordet skulle därför också kunna återgivas med gudserfarenhet. *jir'at 'elōhīm* uttrycker en annan sida av gudsförhållandet, nämligen bävande tillbedjan inför den Helige.

³ Jesaja². Att tolka stället så, att här åsyftas sju olika sätt av *rū^ah jahū^ē* att visa sig verksam, träffar icke ställets innebörd. De sju andarna Ap. 1: 4, 3: 1, 4: 5, 5: 6 hava fattats som en hänsyftning på detta jesajanska ställe. Men såsom Bousset påpekat, är detta oriktigt, och det finnes ingen haggadisk utläggning som skulle kunna anföras såsom stöd härför. Wilhelm Bousset: Die Offenbarung Johannis, sid. 185.

detta. Här användes icke uttrycket *nāfal 'al*, *hāiā 'al* eller något dylikt, utan *rū^ah 'al*. Det är fråga om en förblivande utrustning med *rū^ah*. Och intet *hitnabbōt* antydes såsom verkan av utrustningen med *rū^ah iahyā*, ingen helig yra och ingen glossolalisk hänryckning. Det som här skall givas åt den kommande härskaren är en mäktig kraft, som visar sig i styrka att hävda den religiöst-sedliga världsordningen.

Föreställningen om *rū^ah iahyā* möter oss här hos Jesaja så förändligad och etiserad som aldrig förut. Liksom Jesaja skapade den religiöst fullödiga uppfattningen av gudstron såsom gudsförtröstan, Jes. 7: 9, skapar han den religiöst-etiskt fullödiga uppfattningen av *rū^ah iahyā* såsom en andlig kraft och utrustning.

Befryndat med Jes 11: 2 är *rū^ah*-stället Jes. 32: 15. Det tillhör stycket 32: 15—20, vilket med Duhm bäst fattas såsom en eskatologisk hymn om frälsningen i den yttersta tiden.¹ V. 15 f. lyder:

Än en gång² skall över oss utgjutas
rū^ah från höjden.
 Då skall beteslandet varda fruktgård,
 och fruktgården räknas såsom skogsmark,
 då skall rätten taga sin boning i beteslandet
 och rättfärdigheten bo i fruktgården.

Liksom Jes. 11: 2 f. höra *mišpāt* och *š^edākā* med till den eskatologiska frälsningens tid och föreställas såsom verkningar av *rū^ah*. Subjektet i *iē'arē* är Jahve, Israels Gud, ehuru saken uttryckes passivt. Duhm punkterar aktivt *iē'arē* och förmodar omedelbart därefter ett utfallet *i* eller *ih* (= *iahya*). Det är i varje fall Jahve som låter frälsningens tid komma och som utgjuter sin *rū^ah*. Rätt och rättfärdighet samt välsignelserik bördighet och, enligt den fortsatta skildringen v. 17 f., frid och trygghet till evig tid höra till den slutliga fridstiden. Framtidsbilden är alltså den jesajanska och även föreställningen om Jahves med *mišpāt*, *š^edākā* och *šālōm* förbundna *rū^ah*.

Den föreställning om *rū^ah iahyā*, som vi finna Jes. 11: 2 och även Jes. 32: 15, kallar jag den profetiska. Den är ett uttryck för Jahves närvaro såsom religiöst-sedlig kraft och för hans meddelelse av mer

¹ Styckets jesajanska ursprung har satts i fråga, men hävdas bestämt av Duhm. Jag följer här Duhm, vilkens skäl äro starka.

² Läs med Duhm 'ōd!

än vanlig mänsklig förmåga. Profetisk är denna föreställning om *rū^aḥ jahyē* därför, att den avspeglar profetens egen erfarenhet av Jahves kraft i sitt liv och därför att dess religiöst-etiska fördjupning kommer från profetismen.

Från den nabiistiska föreställningen om *rū^aḥ jahyē*, ur vilken den profetiska närmast framvuxit och med vilken den alltjämt bevarar en viss frändskap,¹ skiljer sig den profetiska därigenom, att *rū^aḥ jahyē* lösgöres från den nabiistiska massekstasen och det glossolaliska *hitnabbōt* samt blir den utomordentliga gudomliga ut-

¹ Uttrycket *rū^aḥ jahyē* har Jesaja närmast fått från det nabiistiska språkbruket. Detta framgår därav, att han upptager även den nabiistiska beteckningen *nābī*. Att Jesaja betecknat sig själv såsom *nābī* kan nämligen med största sannolikhet slutas därav, att han enligt kap. 8:3 kallar sin hustru *nēbī'ā*. Slutsatsen står fast, vare sig *nēbī'ā* betecknar henne blott såsom hustru till en *nābī* eller såsom också själv profetiskt begävad.

Att döma av den innebörd, som *nābī* har för Amos kap. 2:11 och för Hosea, hade *nābī*, måhända till stor del genom dessa profeter, redan i viss mån höjts över den orgiastiskt-ekstatiske innebörden. Genom Jesajas användning av ordet såsom beteckning för honom själv, erhöi i de profetiska kretsarna *nābī* den religiöst fullödiga innebörd, som det sedan alltjämt bevarat.

Att Jesaja dock även begagnar *nābī* såsom beteckning för de nabiistiska gudsmännen, framgår av kap. 28:7. Stället är viktigt för vår kännedom om Jesajas ställning till de dåtida nabiistiska kretsarna. Visserligen anklagar han *nēbī'im* för att vansköta sin uppgift, men han fränkänner dem icke gåvan att verkligen mottaga orakel och tolka dessa, *ḏābīn šemū'ā* v. 9. Anmärkningsvärt är, såsom Duhm påpekar, Das Buch Jesaja¹, att Jesaja icke förebrår *nēbī'im* att de giva falska orakel utan att de icke hålla sig i tukt, så att de kunna sköta sin sak riktigt. Häre röjer sig alltså hos Jesaja en viss frändskap med nabiismen.

Detsamma gäller om det tvivelsutan nabiistiskt glossolaliska citatet kap. 28:10, 13:

*ṣaylāšāy, ṣaylāšāy,
ḥaylākāy, ḥaylākāy
zē'ēr šām, zē'ēr šām.*

Det egendomliga citatet är sannolikt ett ordstävsartat talesätt, som medvetet härmar nabiismens glossolaliska underligheter. Det har trotsat exegeternas ivriga försök att avvinna det en begriplig mening. Linderholm har säkerligen rätt i sin uppfattning av stället såsom en glossolalisk ramsa med den vanliga anhopningen av några få ljud, vari ett eller annat begripligt ord infogats, såsom här i slutet: litet här, litet där, Pingströrelsen 46 f. Sannolikt utgör stället en hånfull anspelning på Jesajas eget sätt att tala, då han gripes av »en ekstas, som gör hans miner och språk främmande och ger hans ord ett sällsamt uttal och klangfärg», Duhm, op. cit.

Jes. 9:14—15 är sannolikt ett senare tillägg.

rustning, som kommer en och annan av Jahve utkorad till del och gör honom skicklig till ett utomordentligt värv i Jahves tjänst. Härutinnan erinrar den profetiska uppfattningen av Jahves *rūḥ* om den tidigare föreställningen om den religiöst-nationelle ledarens utrustning med Jahves *rūḥ* för sin ledaregärning.¹ Och jag förmodar ett historiskt samband mellan den profetiska föreställningen om Jahves *rūḥ*, som alltså framvuxit icke enbart ur den nabiistiska, och denna tidigare uppfattning om utrustningen med Jahves *rūḥ*, som fortlevat särskilt i de kretsar där Israels historiska traditioner skriftligt fixerades.

Jesajas föreställning om *rūḥ iahwē* sträcker alltså en av sina rötter ända upp i domaretiden.² Den gamla schofetiska föreställningen om *rūḥ iahwē* med dess innebörd av våldsam, förfärande kraft började nämligen i den senare traditionen om den äldsta konungatiden, K², i Elia-Elisa-traditionen samt i den (senare) elohistiska traditionen om den mosaiska tiden religiöst fördjupas och möter oss slutligen hos Jesaja såsom det ädla uttrycket för den religiöst-etiskt ideale furstens härskarkraft. I sin ädlaste, profetiska, form har den schofetiska föreställningen om *rūḥ iahwē* så förändrigats och etiserats, att den långt ifrån motsvaras av de med Jesaja samtida konungarna av Davids ätt, och därför överflyttas den på den kommande messianske härskaren. Det schofetiska draget i profetismens föreställning om *rūḥ iahwē* har blivit eskatologiskt.

Samma tanke om folkets av Jahve verkade förstöckelse, som Jesaja uttalar vid kallelsesynen kap. 6: 9 f., förbindes av honom också med föreställningen om en av Jahve sänd skadlig *rūḥ*. Hos Jesaja kommer alltså även den schofetiska *rūḥ*-föreställningens negativa ekvivalent till synes på samma sätt som i Sam. 16: 14 f. och 1 Kon. 22: 21 f.

Belysande är stället Jes. 29: 10. Sammanhanget fattas något olika. Stycket 29: 9—12 utgör ett litet helt för sig. Dess innebörd fattas bäst med Buhl³ så, att vid tiden för upproret mot Sanherib, som sedan föranledde dennes misslyckade tåg mot Jerusalem 701, hela folket var liksom berusat av frihetslängtan och

¹ Se ovan sid. 36 f.

² Att åtminstone rötterna till Jesajas föreställning om Jahves *rūḥ* gå långt tillbaka gör Mowinckel NTT 1909: 210 gällande gentemot Smend, Lehrbuch der Alttestamentlichen Religionsgeschichte² sid. 61 not 1, jfr ovan sid. 17.

³ Jesaja².

företog sig i sin yrsel sådant som beredde dess ofärd. Och det är från Jahve själv ofärdens kommer.

Ty gjutit på eder har Jahve
en dvalans *rū^ah*
och tillslutit edra ögon,
edra huvuden inhöljt.¹

Folkets ögon voro tillslutna och dess huvuden inhöljda, så att det var blint för faran och ingenting märkte. *rū^ah tardēmā* uttrycker samma föreställning som *tardēmat jahūē* i Sam. 26: 12. En liknande innebörd har *tardēmā* Gen 2: 21. Volz finner i Jes. 29: 10 ett ypperligt belägg för sin uppfattning av *rū^ah* såsom fluidum.² Duhm gör en liknande uppfattning gällande, i det han fattar *rū^ah* såsom fluidum, med starkt narkotisk verkan. En jämförelse med 1 Sam. 26: 12 och Gen. 2: 21 visar dock, att föreställningen, som Jes. 29: 10 kommer till uttryck, huvudsakligen knyter sig till *tardēmā*. Uttryckets innebörd skulle vara fullkomligt densamma, om *rū^ah* icke stode där.

En innebörd av fluidum finner jag i föreställningen om den av Jahve sända *tardēmā* lika litet här som 1 Sam. 26: 12 och Gen. 2: 21. Uttrycket *nāsak* 'al i dylika förbindelser har bildlig betydelse. *rū^ah tardēmā* betecknar den försoffande kraft, som utgår från Jahve och förstockar folket. Det är alltså Jahves *rū^ah* men negativ, skadlig, verksam såsom försoffningens *rū^ah*, d. v. s. enligt vanligt hebräiskt språkbruk, försoffande *rū^ah*. Det jesajanska *rū^ah tardēmā* erbjuder alltså den profetiska motsvarigheten till *rū^ah šəkər* i Kon. 22: 21 f. En ganska stark personifiering av Jahves försoffande *rū^ah* torde få förutsättas hos Jesaja liksom av hans förledande *rū^ah* i Kon. 22: 21 f.

En liknande uppfattning av *rū^ah* såsom skadande, förvirrande kommer till uttryck Jes. 19: 14. Kapitlet i sin helhet skildrar den förvirring, som kommer över Egypten, och det heter v. 14:

Jahve har där utgjutit³
en förvirringens *rū^ah*,
så att de komma Egypten att ragla, vadhelst det tager sig före,
såsom en drucken raglar i sina spyor.

¹ 'et-han-nebī'im och haḥōzīm äro senare förklarande tillsatser.

² Der Geist Gottes sid. 63.

³ *nāsak* fattas med Duhm bäst som förvanskning av *nāsak*.

Slutet av kap. 19 från ungefär v. 16 är starkt överarbetat, och även i kapitlets förra hälft visa sig tydliga spår av bearbetning. Att en senare tids förhållanden här skimra igenom göres i allmänhet gällande, även om man icke följer Duhm, som tänker på mitten av andra århundradet.¹

Till det ursprungliga jesajanska textgodset räknar jag dock uttrycket *rūʾh* 'iḡ'im: förvirringens *rūʾh*. Det är liksom kap. 29: 10 Jahves *rūʾh* som av honom förvirrande utgjutes över egypterna. Även här fattas *rūʾh* starkt personifierad såsom Jahves förvirrande kraft.²

Föreställningen om en skadlig, förskräckande *rūʾh* från Jahve möter oss vidare Jes. 37: 7 i Jesajas svar till beskickningen, som konung Hiskia sände till honom i sorgdräkt efter Rab-Sakes hotfulla tal. Jesaja manade till förtröstan på Jahve, som skulle straffa den assyriske konungens hädiska ord, och försäkrar från Jahve: »Se, jag skall giva *rūʾh* i honom, och han skall få höra ett rykte och vända tillbaka till sitt land; och jag skall låta honom falla för svärd i hans eget land.»

Här möter oss, liksom 29: 10 och 19: 14, den äldre israelitiska föreställningen om den av Jahve sända skadande *rūʾh*, som förstör den assyriske konungens *berākā*, hans segersällhet. Sanherib skall genom denna *rūʾh* mista sin kraft och duglighet att segra, han skall tvivla på sig själv, hejdas i sitt segerlopp och slutligen drabbas av fördärvet. Även om texten så som den föreligger är från avsevärt senare tid,³ kommer dock här en äldre israelitisk föreställning till uttryck, och jag håller det för mycket sannolikt att detta *rūʾh*-ställe är jesajanskt. När Jesaja förkunnade Jerusalems rädd-

¹ Das Buch Jesaja⁴.

² Icke heller Jes. 19: 14 föreställes *rūʾh* såsom fluidum utan bibehåller sin betydelse av verksam kraft.

Fattas *rūʾh* 'iḡ'im såsom tillhörigt det senare, genom överarbetningen tillkomna stoffet, föreställes *rūʾh* bäst såsom hypostas. Stället skulle i så fall innebära ungefär samma uppfattning som Sak. 12: 10, där Jahve utgjuter sin hypostaserade *rūʾh*, som verkar rörelse och bön bland folket. Men mot ett så sent, efterjesajanskt ursprung av uttrycket talar, att Jahve däri tillskrives även det skadliga och »onda», jfr 1 Sam. 16: 14 f., 1 Kon. 22: 21 f., en föreställning som är osannolik efter Deuterojesajas religiöst-etiska fördjupning av gudsföreställningen men däremot förträffligt stämmer med Jesajas tanke, att det är Jahve som sänder förstockelse och blindhet.

Detsamma gäller om det ovan behandlade *rūʾh*-stället Jes. 29: 10.

³ Texten är från det deuteronomiska skedet. *rūʾh*-stället tillhör berättelsen kap. 36—37: 9 a. Se Duhm, Das Buch Jesaja⁴.

ning och Sanheribs snöpliga avtåg därifrån, låg det för honom nära till hands att anknyta till sin samtids föreställning om den av Jahve sända *rū^ah* som förstör mannens *b^erākā*.

En märklig uppfattning av *rū^ah* kommer till uttryck Jes. 31: 3. Jesaja varnar kap. 31: 1 f. sina landsmän för att söka stöd hos egypterna, som visserligen äga starka stridskrafter men som icke kunna hjälpa, enär Jahve med misshag ser försöken till en resning med egyptisk hjälp mot assyrerna.

Ty Egypten är människa och icke gud,
och deras hästar kött och ej *rū^ah*.

För Jesajas uppfattning behärskas det hela av motsatsen mellan Jahve, Israels Gud, och mänskliga rådslag och maktmedel. Såsom Duhm träffande påpekar, är »motsatsen mellan '*ēl* och '*ādām* och mellan *rū^ah* och *bāsār* ingalunda ny, utan urgammal, men det sätt varpå Jesaja använder densamma är nytt». Jahve representerade för Jesaja »allt vad '*ēl* och *rū^ah* hette». Jahve och hans verk äro för Jesaja den spiritualistiska verkligheten, allt annat är '*ādām* och *bāsār*. Den andliga världen tager Jesaja i anspråk för Jahve ensam. I striden om världsherraväldet stå den pneumatiska och den sarkiska principen emot varandra, och den pneumatiska segrar slutgiltigt.¹ Buhl följer Duhm. Det är »en kamp mellan två principer, vars utgång på förhand är given. När Jahve lyfter sin hand, sjunker den sarkiska makten samman och drager alla, som förliade sig på den, med i sitt fall.»²

Tyngdpunkten ligger för Jesaja på Jahves väsen och verksamhet. Han är Israels Helige, som nedslår allt mänskligt och intigt, när det reser sig mot hans rådslut. Det är alltså på detta ställe Jahve som giver åt *rū^ah* dess innehåll, icke tvärtom. Egypterna med sina hästar och sin stridsmakt tillhöra det förgångliga och kunna icke motstå Jahves gudomsmakt och hans verksamma kraft.³

¹ Das Buch Jesaja⁴.

² Jesaja².

³ Det är den uråldriga föreställningen om *rū^ah* såsom livskraft, livsprincip som på detta ställe kommer till uttryck hos Jesaja. Denna *rū^ah* knytes redan i de äldsta urkunderna till Jahve och tänkes av honom förlänad åt de levande varelserna, samt föreställes alltså icke såsom en särskild utrustning åt ett fåtal eller mindretal. Till denna föreställning om *rū^ah* såsom livsprincip och Ottos samt Pedersens behandling av stället se nedan sid. 151.

En senare tids uppfattning av *rū^ah* kommer till synes Jes. 4: 4, 28: 6 och 34: 16, se nedan sid. 88 f.

För Jeremia, den store profeten som så djupt ingriper i sitt folks historia under de skickelsedigra årtiondena närmast före exilen och som med rätta betecknats såsom den innerligaste och djupast anlagde av Israels profeter, har föreställningen om *rūḥ jahwē*, så vitt av texterna framgår, icke haft någon betydelse. Den kommer icke på något ställe i Jeremias bok till synes.¹ Sitt eget profetiska självmedvetande, sin visshet om att det var Jahves rådslut han erfor och sedan kungjorde, har Jeremia alltså icke tolkat medelst den hos *nebi'im* på hans tid säkerligen gängse föreställningen om *rūḥ jahwē*.²

¹ Jer. 51:1 innehåller en antropologisk *rūḥ*-föreställning. »Jag skall mot Babel uppväcka en fördärvars *rūḥ*» betyder helt enkelt detsamma som »Jag skall uppväcka en fördärvare mot Babel», eller »Jag skall sätta en fördärvare i rörelse mot Babel». Enligt Israels antropologiska åskådning är nämligen hos människan *rūḥ* den motoriska kraft, som sätter *naḥaš*, människovarelsen i dess helhet, i rörelse, jfr Joh. Pedersen, Israel I—II, sid. 71 och nedan sid. 152 f. Det är därför omöjligt att här finna föreställningen om en »ond *rūḥ*», vilket Volz är benägen att göra, Der Geist Gottes sid. 145. *rūḥ mašīt* är nämligen icke, såsom Volz menar, analogt med *rūḥ rū'ā* Dom. 9:23 och 1 Sam. 16:14 f. Sammanhanget med det följande visar, att »fördärvaren», som Jahve skall uppväcka mot Babel, är de »kastare», »dröftare», som Jahve skall sända mot Babel och som skola »kasta» det, »dröfta» det, läs *zōr'im yēzārūhā*!

Att det Jer. 51:1 är fråga om människans *rūḥ*, har Pedersen visat, Israel I—II, sid. 71 f. Stället är analogt med Esr. 1:1 och 2 Krön. 36:22, där Jahve »uppväcker Kores' ande» att giva judarna tillstånd att återvända hem och åter uppbygga templet, samt med Hag. 1:14, där Jahve uppväcker Serubabels ande, översteprästen Josuas ande och allt folkets ande att med kraft taga itu med tempelbygget.

² Frånvaron av föreställningen om *rūḥ jahwē* hos Jeremia sammanhänger sannolikt med hans avvisande hållning gentemot den tidens *nebi'im*. Jeremias bestraffande skildring av *nebi'im* kap. 23:9 f., 27:9 f. visar, att talrika sådana funnos på hans tid. De utgöra den nabiistiska rörelsens fortsättning, och deras verksamhet betecknas såsom ett *hinnābē*. Säkerligen åberopade denna tids *nebi'im* liksom sina föregångare *rūḥ jahwē* såsom det inspiratoriska ursprunget till sina orakelutsagor. Jeremia betecknar deras *hinnābē* såsom falskt, därför att Jahve icke sänt dem och icke talar till dem, 23:21. Deras *hinnābē* uppenbarar blott deras egna hjärtans syner, icke vad som kommer från Jahves mun, 23:16. I deras *hinnābē* ligger *šāker*, sviksamhet, »lögn», 23:26; 27:10, 16. Även mot den nabiistiska gudsutsagans beteckning såsom *maššā* polemiserar Jeremia med skärpa, 23:31 f. Jeremia erkänner icke heller, att *nebi'im* äga Jahves ord, 23:22, 28. Även om dessa texter äro starkt överarbetade, jfr Duhm: Das Buch Jeremia KHC, Giesebrecht: Das Buch Jeremia HK, bevara de säkerligen riktigt Jeremias sätt att bedöma *nebi'im*.

Jeremias polemik mot *nebi'im* giver oss för övrigt intressanta antydningar

Att Jeremia icke tolkar sitt profetiska självmedvetande medelst *nr^{ah} jahwē* beror icke på bristande omedelbarhet i Jeremias guds-förhållande. När Kuenen i fråga om Jeremias strid med de falska *nr^{bi} im* hävdar, att Jeremia väl företrädde ett högre religiöst skede men icke stått i närmare förbindelse med Gud än någon av dessa,¹ gör Giesebrecht häremot med rätta gällande, att Jeremia under allt sitt betryck och i sina svåra lägen burits av en stark, äkta och innerlig gudserfarenhet. Hos Jeremia, liksom hos andra gammaltestamentliga gudsmän, Jesaja, Jobsbokens och 73 psalmens troshjältar, finna vi »samma religiösa erfarenhet som gjorde en Paulus viss därom, att ingenting kunde skilja honom från Guds kärlek».²

Hos Jeremia finna vi en ursprunglig och stark gudsupplevelse, men samtidigt med att han är den varmhjärtade och innerlige mannen, är hans religiositet lugn och harmonisk. Detta gäller både om hans kallelse och hans senare profetiska verksamhet. »Jeremia är väl medveten om ett bestämt ögonblick, då han förnam Guds kallelse att varda profet, men han låter icke med ett ord förstå,

om deras ställning och verksamhet vid denna tid. Den nabiistiska rörelsen har fått något mera reglerat över sig och håller på att inordnas i det officiella kultsystemet; *nr^{bi} im* äro liksom prästerna knutna till templet, jfr Mowinkel, Psalmenstudien III, Kultprophetie und prophetische Psalmen, sid. 21.

Ett visst samband förefinnes mellan Jeremias ställning till sin tids *nr^{bi} im* och det sätt, varpå de deuteronomistiska kretsarna bedömde de mera orgias-tiskt-ekstatiskt betonade *nr^{bi} im*. Detta framgår av sådana ställen som Deut. 13: 1 f och Deut. 18: 20 f. Där varnas för sådana *nr^{bi} im* och drömmare, som förleda till dyrkan av andra gudar än Jahve. *nr^{bi} im* och »drömmare av drömmar», *nr^{bi} im*, nämnas Deut. 13: 1 f på ett sådant sätt, att deras nabiistiska betoning liksom deras inbördes frändskap är påtaglig. Det märkliga är, att Deut. 13: 1 f öppet erkännes, att dylika gudsutsagor, som förkunnas tillsammans med uppmaningen att tjäna andra gudar, kunna visa sig vara riktiga förutsägelser, som slå in. En något senare deuteronomistisk bearbetare eller samlare förklarar v. 4 b—5 detta förhållande så, att det är Jahve själv som låter dylika avfälliga *nr^{bi} im* och drömmares förutsägelser slå in för att sätta Israel på prov. Vad *nr^{bi} im* och »drömmare» förkunna såsom sina gudsutsagor, skall prövas efter innehållet och icke efter yttre omständigheter. Troheten mot jahvismen blir alltså kriteriet, efter vilket gudsutsagorna skola bedömas såsom äkta eller icke. Stället antyder, att de nabiistiska kretsarna icke alltid visat sig exklusivt jahvistiska. Deut. 13: 1 f. tillhör D^c, som Steuernagel, Das Deuteronomium² HK, daterar till tiden före 597. Deut. 18: 20 f. tillhör Rd.

¹ Abraham Kuenen, The prophets and prophecy in Israel, översättning av De Propheten en de Prophetie onder Israel, Leiden 1875.

² Die Berufsbegabung der alttestamentlichen Propheten, sid. 16, 19 f.

att detta innebar något våldsamt ingrepp i utvecklingen av hans eget fromhetsliv.»¹ Sin erfarenhet vid sin kallelse sammanfattar han så: »Jahves ord kom till mig», Jer. 1: 4. »Jahve räckte ut sin hand och rörde vid min mun; och Jahve sade till mig: Se, jag lägger mina ord i din mun», v. 9. Genom sitt ord har Jahve givit honom makt över folk och riken, makt att förstöra och uppbygga, Jer. 1: 9 f. Jahves ord äro i profetens mun »en eld», som skall förtära folket, Jer. 5: 14. Det är »som en eld» och »likt en hammare som sönderslår klippor», Jer. 23: 29.

I Jeremias mun betyder »Jahves ord kom till mig» en auditiv upplevelse, en erfarenhet av gudomlig ingivelse. *dēbar iahwē* är för honom något verklighetsmättat, icke blott ljud och ord, som han med sitt inre öra förnimmer och med sin mun återger. *dābār* har hos Jeremia sin fulla innebörd av realitet. Det är ej blott beteckningen för att Jahve talar, utan det är Jahves maktfyllda tal självt. När Jahves ord kommer till profeten, upplever han Jahves närhet och erfar Jahves verklighetsmättade rådslut, som sätter sig igenom.²

¹ Stave: Jeremia, sid. 38.

² Ordet är för israelitisk uppfattning verksamhetsmättat och fyllt av dens makt som uttalar det. Den mäktiges ord är därför mäktigare än den svages. Jahves ord är mäktigare än någon människas. »Bakom ordet står hela den själ som har skapat det. Är han en stark själ, uttrycker ordet mera verklighet än en svag själ kan lägga i det; ty verklighet är blott ett annat uttryck för förmågan att hävda sig, att verka». Pedersen, Israel I—II, sid. 121 f.

Det är tydligt, att *dēbar iahwē* för Jeremia hade en utomordentlig betydelse, som koncentreras i uttrycket *hāzā dēbar iahwē 'ēlāi*: Och Jahves ord kom till mig.

För Jeremia är *dēbar iahwē* ekvivalenten till föreställningarna om *iad iahwē* och *rūaḥ iahwē*. Det sätt, varpå Jeremia begagnar *dēbar iahwē*, vanligen i förbindelse med *hāzā 'əl*, såsom uttryck för sitt profetiska självmedvetande, har emellertid hos Jeremia själv, såsom den rikliga användningen visar, övergått till stilform.

Jeremia har genom sitt bruk av *dēbar iahwē* tydligen verkat stilbildande. I synnerhet hos Hesekiel möter ofta uttrycket *uāi'ehi dēbar iahwē 'ēlāi* eller *hāzā dēbar iahwē 'ēlāi*: »Och Jahves ord kom till mig». Den täta användningen av uttrycket hos Hesekiel och dess förekomst såsom inledning till även längre tal och utredningar visa, att det hos honom är helt eller övervägande stilform. Särskilt tydligt är detta på ett sådant ställe som Hes. 37: 15 där den omedelbara profetiska erfarenheten av Guds kraft redan i det föregående knutits till föreställningen *iad iahwē* i v. 1. Detsamma gäller om Hes. 11: 14 och föreställningen *rūaḥ iahwē* i v. 5, jfr sid. 64. Dock har ursprungligheten av textsammanhanget i kap. 11 ifrågasatts, jfr Kraetzschmar, Das Buch Ezechiel.

Att Jahves ord för Jeremia var något personligt och verklighetsmättat, kommer klart till synes i hans gripande självbiografiska bekännelse kap. 15: 16, 17. Det heter v. 16:

När jag fick dina ord, blevo de min spis,
och så vart <ditt ord> mig till fröjd.¹

Stället är betydelsefullt även därför, att *dēbar jahyē* här står parallellt med *īad jahyē*. Vissheten, att Jahve talat till profeten och genom honom, har varit Jeremia så dyrbar, att han måst låta hela sitt liv präglas därav och måst avstå från glad förlustelse som andra. Detta uttrycker han även så: »för din hands skull, *mipp^enē īād^ekā*, har jag måst sitta ensam», v. 17. Jahves hand är liksom Jahves ord uttryck för Jeremias profetiska gudserfarenhet.²

Under den senare utvecklingen fick *dēbar jahyē* stor betydelse och hypostaseras, Ps. 107: 20, jfr Volz: Der Geist Gottes, sid. 186. Koeberle finner i de kanoniska skrifterna icke någon hypostasering utan blott poetisk personifiering, Natur und Geist, sid. 270—271.

¹ *dbr^zkē* betraktas bäst med Duhm, Das Buch Jeremia KHC, och Giesebrecht, Das Buch Jeremia² HK, såsom tillägg.

² *īad jahyē* såsom uttryck för erfarenheten av Guds mäktiga, tvingande kraft, som griper och försätter utanför det vanliga tillståndet, leder sannolikt sitt ursprung från det nabiistiska språkbruket. Uttrycket är från början starkt antropomorfiskt, men redan under nabiistisk användning torde *īād* närmast sig den i det religiösa språkbruket flestades, jfr Ex. 14: 31, Jer. 16: 21, betygade innebörden av kraft, makt. I 1 Kon. 18: 46 knytes, såsom jag sid. 33 f. sökt visa, en tydligt nabiistisk innebörd till uttrycket *īad jahyē hāz^etū 'al*. I den vanligare förbindelsen med *hāzā 'al* förekommer *īad jahyē* såsom förklaring av den nabiistiska ekstasen 2 Kon. 3: 15, se ovan sid. 29. Med Jesaja når *hāz-īād* sin fulla profetiska innebörd. Jesaja, som starkt kände tvånget att frambära Jahves straffande ord till folket, tolkar på ett ställe denna erfarenhet medelst *īād*-föreställningen. »Ty så sade Jahve till mig, när handen kom på med makt», Jes. 8: 11. Sv. Kbl. förtydligar: »när hans hand kom över mig med makt», men därigenom utslätas också något av det sällsamt kusliga i profetens upplevelse, som starkare förnimmes i grundtextens *hāz-īād hāz^ekā*. Att märka är att *īād*-föreställningen här direkt förekommer såsom uttryck för Jesajas profetiska självmedvetande, vilket däremot hos Jesaja icke är fallet med *rūah*-föreställningen. I denna senare blott återspeglas Jesajas profetiska självmedvetande.

Hos Jeremia förekommer *īād*-föreställningen blott 15: 17 och är hos honom liksom hos Jesaja ett fullödigt uttryck för hans profetiska självmedvetande. Detsamma gäller om Hesekiel, hos vilken *īād*-föreställningen mycket ofta förbindes med det ekstatiskt-kataleptiska tillståndet. Med den rikare förekomsten

Det är förklarligt att Jeremia, som äger ett så verklighetsmättat och starkt personligt uttryck för sin gudserfarenhet och sin visshet om profetisk ingivelse, icke behöver *rūḥ*-föreställningen såsom uttryck därför. Ty han har *dʿbar iahyē*.¹

av *iād*-föreställningen hos Heseziel sammanhänger också, att han använder uttrycket i flera verbala förbindelser. Jämte det vanliga *hūiā 'al*, kap. 1: 3; 3: 14, 22; 37: 1; 40: 1, förekomma *hūzak 'al* 3: 14 och *nāfal 'al* 8: 1. Tydligt är att föreställningen *iād iahyē* för Heseziel i vikt och betydelse närmat sig *rūḥ-iahūē*-föreställningen.

Efter Heseziel försvinner *iād*-föreställningen såsom uttryck för det profetiska självmedvetandet, och *rūḥ*-föreställningen dominerar. Detta torde bero därpå, att *iād*-föreställningen saknas hos Deuterocesaja, där den ersatts med komplexet av *ʿabād-iahūē*-föreställningar, samt därför icke upptogs av Tritocesaja och förmedlades åt den efterexiliska profetismen. I det kronistiska språkbruket fortlever uttrycket *iād iahyē 'al* men i den allmännare bemärkelsen att Jahve beskyddar och leder de lagtrogna fromma och främjar deras verk, Esr. 7: 6, 28; 8: 31. Liksom *rūḥ* erhåller *iād* i denna bemärkelse stundom attributet *ṭōbā*, »god», Esr. 7: 9; 8: 18; Neh. 2: 8.

Enligt Lindblom betecknar profeternas uttryck, att Jahves hand kommer över dem, deras gripenhet av den gudomliga makten, d. v. s. deras inträde i det revelatoriska tillståndet, Die literarische Gattung der prophetischen Literatur 42.

¹ Om fin uppfattning av Jeremias förkunnelse och föreställningsvärld hos den senare tiden vittnar det, att icke genom interpolation *rūḥ-iahūē*-föreställningen lagts i hans mun.

IV.

Föreställningen om $\bar{r}\bar{u}^a\bar{h}$ i den exiliska och efter-exiliska profetismen.

Hos Hesekiel, den tidigare exilens store profet, möter föreställningen om $\bar{r}\bar{u}^a\bar{h}$ mycket ofta i samband med hans religiösa upplevelser. Detta sammanhänger med den för Hesekiel egendomliga psykiska utrustningen, som tydligt skiljer honom från de föregående profeterna.¹

Hesekiel är motsatsen till den innerlige Jeremia med dennes lugnt harmoniska fromhet. Hesekiel har en utpräglad visionärt-ekstatisk läggning. Visioner och auditioner förekomma hos honom ofta. Han faller i trance, och är då oberörd av sin omgivning. Han är clairvoyant, han ser och hör över länder och öknar. Han är mäktig av en inre förnimmelse trots långa avstånd, som ingen annan profet. Han är »psykopat, en beteckning som i någon mån gäller alla profeter, men Hesekiel mer än andra».² Såsom anlag

¹ Vid behandlingen av föreställningen om $\bar{r}\bar{u}^a\bar{h}$ i Hesekiels bok betraktar jag densamma såsom i det väsentliga stammande från profeten själv. Såsom boken nu föreligger, visar den tydliga spår av en ordnande redaktörs arbete. Richard Kraetzschmar, Das Buch Ezechiel HK, finner i Hesekiels bok två olika textrecensioner, som blivit hoparbetade till ett helt. Johannes Herrmann, Ezechiel KAT, tänker sig att den redaktör som ordnat och sammanställt boken är Hesekiel själv, och denna förmodan torde komma sanningen närmast. Samma uppfattning uttalas av E. Stave, IGT. Nyligen har Gustaf Hölscher, Hesekiel, Der Dichter und das Buch, ZAW Beiheft 39, sökt visa, att i Hesekiels bok endast en jämförelsevis obetydlig stomme av poetiska texter härstammar från Hesekiel själv samt att det mesta av bokens innehåll utgöres av senare tillsatser i prästerligt-kultiskt intresserade kretsar. Om Hölschers litterärkritiska analys av Hesekiels bok är riktig, innebär detta en helt förändrad uppfattning av Hesekiels betydelse för Israels religiösa utveckling. Men mycket talar för att Hölscher gjort sig skyldig till en litterärkritisk överdrift.

² E. Stave: Hesekiel, Uppsala 1925, sid. 9.

för katalepsi har man förklarat sådana underliga drag i Hesekiels liv som orörlighet och förlust av talförmågan under vissa tider.¹

På ett egendomligt sätt möter oss *rūʾh* redan i Hesekiels syn vid hans kallelse 1: 4 f. Här förekommer *rūʾh* på tre ställen, i v. 12, 20, 21,² i en bemärkelse som är främmande för de äldre profeternas användning av *rūʾh*. Detta sammanhänger med hela det egendomliga sätt, varpå Hesekiel i motsats mot sina profetiska föregångare utformar sin syn. Här finnes ej längre den bävande, försynta knappheten, varmed en Amos berättar om sina syner eller varmed en Jesaja skildrar vad han såg vid sin kallelse. Jesajas ordkarga skildring av sin syn låter oss ana, huru han själv blott bävande berättar därom, och när vi läsa hans korta antydning om vad han såg, känna vi huru överväldigande Jahves uppenbarelse var, och huru mäktigt Jahves höghet och väldighet fyllde hela templet och profetens sinne och kom allt annat att bli oviktigt och obemärkt. Hesekiel däremot fäster sig i sin brokiga syn vid detaljerna och utarbetar dessa med en omständlighet, som försvagar det mäktiga helhetsintrycket, och den fantastiskt utformade bilden röjer den apokalyptiska stilens art. Även genom sin benägenhet för brokiga, fantastiska och noggrant utmejslade syner har Hesekiel med rätta betecknats såsom »apokalyptikens fader».

När *rūʾh* möter oss i synen vid Hesekiels kallelse, präglas den av en utomordentlig häftighet och glöd, som vittna om Hesekiels starkt visionärt-ekstatiska läggning. Kallellesynens *rūʾh* är icke något lugnt och harmoniskt, icke något som stilla verkar och genomtränger, leder till rätta och för till insikt. Utan här är *rūʾh* befryndat med den heta vinden, med stormilen som plötsligt kommer över och rycker med sig, oväntat, hastigt och oemotståndligt. *rūʾh* är fart och glöd och kraft. Det är icke tamt och låter sig icke tämjas. Det är en kraft, som icke bottenar i det mänskliga utan som går vida utöver allt mänskligt.

¹ Grundläggande för uppfattningen av det katalaptiska tillståndet hos Hesekiel är August Klostermanns undersökning: Ezechiel, Ein Beitrag zu besserer Würdigung seiner Person und seiner Schrift, Theologische Studien und Kritiken 1877, sid. 391 f. Jfr Richard Kraetzschmar: Das Buch Ezechiel HK, sid. VI och till kap. 4: 4 f.; 24: 27; 29: 21; 33: 22. Jfr även E. Stave, op. cit. Mot Klostermanns uppfattning uttalar sig Johannes Herrmann, Ezechiel KAT, sid. XXIII.

² I v. 20 förekommer *rūʾh* ej mindre än två gånger. *šammā hārūʾh lālakat* är säkerligen interpolerat.

Sådan är kallelsesynens *rū^ah* och överensstämmen därför väl med synens brokigt fantastiska art.¹ Den *rū^ah*, som v. 12 och v. 20 bestämmer de fyra väsendenas gång, avser Heseziel säkerligen icke att framställa såsom olik eller skild från den *rū^ah*, som v. 20 och 21 kallas *rū^ah haḥaijā* och som säges vara i hjulen.² Det är samma *rū^ah*-kraft som visar sig verksam i hela den underbara tronbilden och är dennas inre, drivande, motoriska kraft.

Något av samma motoriska kraft som i kallelsesynen äger hos Heseziel *rū^ah* på ett flertal ställen. Dess innebörd täckes på dessa ställen icke fullt genom att återgivas med »ande». Så är fallet kap. 2: 2, 3: 12, 14, 24, 8: 3, 11: 1, 24 samt ett enstaka ställe i bokens slut, 43: 5. Gemensamt för alla dessa ställen är, att Heseziel skildrar, huru han känner sig gripas av en mäktig kraft, som reser honom ur hans vanmakt (2: 2, 3: 24) eller försätter honom till fjärran nejder och orter, där han skall profetiskt skåda och tala. Överallt på dessa ställen har *rū^ah* innebörden av verksam, motorisk kraft. Om något fluidalt är icke fråga. *uattābō bī rū^ah* (2: 2, 3: 24) ger uttryck åt profetens förnimmelse av att han plötsligt i sitt inre erfar en kraft, som håller honom uppe och ger honom styrka. Att förnimmelsen av denna kraft för Heseziel själv var intensivt religiöst betonad, framgår av hela sammanhanget.

Svårt är att finna en god svensk översättning för *rū^ah* i denna säregna bemärkelse. Att återgiva det blott med »ande» är en transverbering, som icke blott är otillfredsställande utan som kan vara missvisande genom att lämna möjlighet för intolkning av senare pneumatologiska föreställningar, som varit Heseziel främmande.³ En jämförelsevis god översättning, som för så nära som möjligt,

¹ I det sätt, varpå den gudomliga tronsolen och de fyra väsendena föreställas, röjer sig inflytande av babylonisk åskådning och stil.

² För att undgå den svårighet, som ligger i det besynnerliga uttrycket *rū^ah haḥaijā*, »väsendets kraft», läser Kraetzschmar *rū^ah 'aḥat* samt betraktar *bū'ōfannīm* som en förvanskning för *bāhām* och översätter: »ty en ande var i dem». Men det textkritiska stödet är för svagt, och en underlighet mer i den underliga synen betyder föga. Herrmann följer MT.

³ Gamla Sv. Kbl. översätter kap. 2: 2 »Och då han så talade med mig, kom jag åter till mig igen, och stod upp på mina fötter». *uattābō bī rū^ah* fattas då såsom ett antropologiskt-psykiskt uttryck. Men detta är oriktigt. Kraetzschmar översätter stället: »Da fuhr in mich ein Geist»; Herrmann: »Und es kam Geist in mich.» Ingendera översättningen täcker innebörden.

lämnar Sv. Kbl. med sitt »andekraft». Samma översättning av *rū^ah* i denna bemärkelse lämnar Stave.¹

För Hesekiel hör *rū^ah* samman med Jahve. Redan i kallelse-synens *rū^ah* röjer sig den starka, oemotståndliga, övervärldsliga, hemlighetsfulla kraften, som Hesekiel känt överväldiga sig själv och föra sig bort över det vanliga medvetandets gräns. Det är för Hesekiel Jahve själv, som röjer sig i *rū^ah*, hans nitälskan som bestraffar synden, hans väldighet som låter människan känna sin ringhet, hans underfullhet som fyller den betryckte med hopp, hans mäktiga kraft som griper och hans farlighet som fyller med bävan.

Att Hesekiel sätter *rū^ah* i närmaste samband med Jahve framgår tydligt av kap. 11: 5, där det uttryckligen säges: »Jahves *rū^ah* föll på mig»: *ḡattippol 'ālai rū^ah jahū^ē*. Stället erbjuder oss en inblick i profetens själsliv och visar oss, huru i en upprörd stund han känner sig drivas av Jahves kraft. Hesekiel förnimmar sig förd till Jerusalems tempelplats och erfar där, huru ledande män bland hans folk leddes av snöda beräkningar i stället för att behjarta Israels skada och våda. Då känner han sig i ett nu gripas av en överväldigande religiös kraft, som tvingar honom att våldsam samt bestraffa dessa snöda »furstar i folket». »Jahves *rū^ah* föll på mig» är det ur Hesekiels eget inre omedelbart gripna uttrycket för hans verklighetsmättade erfarenhet. Han kände ett våldsam inre tvång att tala å Jahves vägnar. Det stod för honom klart, att det var Jahve som drev honom. Detta tvingande och starka, som vällde fram inom honom, åskådliggör han som *rū^ah jahū^ē*. Säkerligen dominerar för Hesekiel i detta uttryck föreställningen om drivande kraft. Uttrycket är ursprungligt och verklighetsfyllt.²

Såsom *rū^ah jahū^ē* betecknas *rū^ah* även kap. 37: 1, där det

¹ Hesekiel, Uppsala 1925.

² Mattare är däremot det följande »Och Jahves ord kom till mig» v. 14. Här saknas omedelbarheten, och kvar står stilformen. *berū^ah 'alōhīm* v. 24 är osäkert. Texten är på detta ställe förvanskad och verkar överfylld. En föreslagen utväg att rekonstruera texten är att stryka *berū^ah* och läsa *bemar^ē 'alōhīm*, så I. W. Rothstein i Kittels BH, Volz: Der Geist Gottes, sid. 47 not. Misstänkt verkar också, att uttrycket i Hesekiels bok förekommer blott på detta enda ställe. I varje fall har *berū^ah 'alōhīm* samma innebörd som *rū^ah* v. 24 a. Jfr Kraetzschmar: Das Buch Ezechiel, som redogör för de olika förslagen att förbättra texten, samt Giesebrecht: Die Berufsbegabung der alttestamentlichen Propheten, sid. 146 f. Mot Giesebrecht gör jag gällande, att tyngdpunkten i Hesekiels framställning kap. 11 icke ligger i kapitlets början utan sätter in v. 5 vid utsagan mot folkets snöda ledare.

heter: »... kom Jahves hand på mig, och han förde mig ut genom *rūḥ jahwē* och satte ned mig mitt på slätten ...» Texten är emellertid icke fullt säker. *jahwē* betraktas såsom glossa bl. a. av Kraetzschmar¹, Giesebrecht², Volz³ och Stave.⁴ Rothstein föreslår att läsa *brūḥō*.⁵ Herrmann behåller MT men utan att egentligen ange skäl därför.⁶ Säkrastr torde vara att betrakta *jahwē* såsom glossa men samtidigt understryka, att den senare bearbetaren riktigt träffat ställets innebörd. *rūḥ* har på detta ställe den hos Hesekiel vanliga innebörden av motorisk kraft.⁷

Att *rūḥ* för Hesekiel är förbundet med föreställningen om en från Jahve utgående kraft av religiöst-sedlig art, kommer klart till synes i hans profetia om folkets upprättelse i kap. 36.⁸ Hesekiel känner djupt den smälek, som Israel lider genom att vara kuvad, hemlöst och fångat, och han lider av att med Jahves folk även Jahves namn försmädas bland de andra folken. Och han förnimmer Jahves rådslut att åter upprätta sitt folk. Men det skall då icke längre vara det gamla avfälliga, förstockade folket.

- v. 25 Och jag skall stänka rent vatten på eder,
så att I varden rena,
från all eder orenhet och alla edra avgudar
skall jag rena eder.
- v. 26 Och jag skall giva eder ett nytt hjärta,
och en ny ande skall jag giva i edert inre,
skall taga bort stenhjärtat ur eder kropp
och giva eder ett hjärta av kött.
- v. 27 Och min *rūḥ* skall jag giva i edert inre
och så göra, att I vandren efter mina stadgar
och hållen och gören efter mina rätter.

¹ Das Buch Ezechiel.

² Die Berufsbegabung der alttestamentlichen Propheten sid. 147.

³ Der Geist Gottes sid. 47 not.

⁴ Hesekiel sid. 191.

⁵ Kittels BH.

⁶ Ezechiel sid. 232.

⁷ På denna punkt ger jag Volz rätt, när han gentemot Giesebrecht och Kraetzschmar gör gällande, att *rūḥ* Hes 37: 1 icke är att fatta »im Sinn von spiritualiter als Gegensatz von corporaliter», Der Geist Gottes sid. 47 not.

⁸ I denna profetia framträder mindre det visionärt-ekstatiska draget hos Hesekiel. Här är han profeten, som sörjer över sitt folks synd och dess straff, och när han v. 1 förnimmer Jahves maning att profetera, ligger i detta *hinnābē* ingenting av den förexiliska nabiismens heliga yra. Det har samma innebörd som när det v. 16 heter: Jahves ord kom till mig. Liksom *rūḥ jahwē* har *hinnābē* religiöst fördjupats. Det har profetiserats.

Stället är märkligt. Heseziel ser klart, att villkoret för folkets upprättelse är, att det genomgår en religiöst-sedlig förnyelse. Men denna kan icke åstadkommas av folket självt, utan det är Jahve som verkar förnyelsen. När Heseziel skall åskådliggöra denna djupa religiöst-sedliga förändring, gör han det genom några gripande bilder. Jahve skall giva sitt folk ett nytt, mjukt, varmt och levande hjärta i stället för det gamla förstenade¹ och skall giva det sin *rū^ah* i dess inre.² Detta är nämligen innebörden i den *rū^ah*, som Heseziel låter Jahve beteckna såsom »min *rū^ah*», *rūhī*. Parallellt med Jahves gäva av sin *rū^ah* säges, att Jahve skall så göra, att folket vandrar efter hans stadgar och håller hans rätter. När Jahves *rū^ah* blir folket given i dess inre, blir verkan därav en religiöst-sedlig förnyelse. Jahves *rū^ah* betecknar alltså Jahves religiöst-sedligt förnyande kraft. Att märka är att Heseziel här om meddelelsen av Jahves *rū^ah* icke använder *šāfak* eller något annat verb med innebörden gjuta utan *nātan*, giva, sätta. Som en religiöst-sedlig inifrån verkande, motorisk kraft fattar Heseziel alltså Jahves *rū^ah*.³

Stället har även från annan synpunkt betydelse. Det förefaller som om *rūhī* här användes i en bemärkelse, som är på glid mot den senare hypostaseringen av *rū^ah*. Denna förmodan stöder jag därpå, att i sammanhanget *šem jahyē*, Jahves namn, förekommer på ett liknande sätt. När Jahve i v. 22 talar om, att han skall frälsa Israel »icke för eder skull . . . utan för mitt heliga namns skull», *l'šem kodšī*, och i v. 23 säger sig vilja »visa mitt stora namn heligt», *kiddaštī 'et-š'mī haggādōl*, nämnes Jahves *šem* på ett i viss mån fristående sätt, som bildar övergången till den senare vanliga hypostaseringen av »Namnet».

Från föreställningen om *rū^ah* såsom livsprincip utgår Hesekiels utomordentligt verkningsfulla bild av huru Israel får liv igen lik-

¹ Bilden får sin rätta åskådliga kraft om man fasthåller, att hjärtat, *leb*, för israelitisk uppfattning betecknade själva väsendet hos människan, hennes egenart, jfr Pedersen, Israel I—II, sid 70.

² Till denna bild av inre förnyelse jfr Jer. 24: 7; 32: 37 f. Till Ps. 51: 12, 14 se nedan sid. 111 f. Samma bild av den inre förnyelsen förekommer hos Hes. även 11: 19, där emellertid samma uppfattning av *rū^ah* möter som kap. 36: 26, se nedan.

³ För en sådan uppfattning av *rū^ah jahyē* är föreställningen om ett fluidum främmande. Jahves *rū^ah* är något verksamt, kraftfyllt, positivt, motoriskt, skapande.

som de förtorkade benen, kap. 37: 5, 6. Det är samma antropologiska uppfattning av *rūʾh* som går igen i den jahvistiska skapelseberättelsen, att människan danades av jord och blev »en levande varelse», *naḥāš ḥaijā*, genom att Jahve hos henne inbläste en »livsande», *nišmat ḥaijīm*, Gen. 2: 7, *nišmat rūʾh ḥaijīm*, Gen. 7: 22.¹ Men även om här hos Hesekiel i den bildliga framställningen *rūʾh* har blott denna innebörd av »livsande» såsom en Jahves gåva, ligger i Hesekiels helhetsuppfattning av Israels upprättelse säkerligen en transponering av *rūʾh* som livsprincip till ett högre plan, det religiöst-sedliga. Och icke i skildringens bokstaveliga innebörd men i dess helhetsåskådning röjer sig därför även här hos Hesekiel hans benägenhet att fatta *rūʾh* som Jahves religiöst-sedligt väckande kraft. Ett stöd härför finner jag däri, att *rūʾh*, så länge den bildliga skildringen varar, ständigt förekommer i den äldre innebörden »livsande», medan vid övergången från bild till omedelbar profetisk utsaga v. 14 *rūḥī* får samma religiöst-sedliga betoning som vi förut funnit i ordet.²

Med Hesekiels uppfattning av Jahves *rūʾh* sammanhänger också hans sätt att tala om människans *rūʾh*. En övergång mellan *rūʾh* i dessa båda bemärkelser finner jag kap. 11: 19 och 36: 26. Det är samma profetiska utsaga, som förekommer på båda dessa ställen, men något olika utformad. Utsagans innebörd är, att folkets upprättelse betingas av dess inre, religiöst-sedliga nyskapelse. Detta uttrycker Hesekiel kap. 36: 26 så, att Jahve skall giva dem ett nytt hjärta och giva en ny ande, *rūʾh ḥādāšā*, i deras bröst. Kap. 11: 19 lovar Jahve att giva »ett annat hjärta» (LXX), »och en ny ande, *rūʾh ḥādāšā*, skall jag giva i deras bröst». Jahves egen *rūʾh* kan på dessa ställen icke åsyftas, ty den kan icke gärna betecknas såsom en ny och bättre i förhållande till en annan gammal och sämre. Parallellt härmed säges emellertid kap. 36: 27: »Min *rūʾh*

¹ Till *rūʾh* såsom livsanden jfr nedan sid. 147 f.

² Någon verklig uppståndelsetro uttalas ännu icke på detta ställe, jfr Kraetzschmar och Herrmann. Hesekiels syn gäller endast folket, icke den enskilde israeliten. Men synens betydelse ligger, såsom Stave påpekar, dock däri, »att den visar, att Herren nu både vill och kan uppväcka från döden», Om döden och dess övervinnande, Kyrklig Tidskrift 1900, sid. 503, jfr Über den Einfluss des Parsismus auf das Judentum, sid. 163 f. Israels antropologiska föreställningar, på vilka Hesekiels syn bygger, återfinnas även i det utvecklade israelitiska uppståndelsehoppet, i det för israelitisk uppfattning människovarelsen är en enhet av *rūʾh* och *bāsār*, vilka båda bliva delaktiga av uppståndelsens liv.

skall jag giva i edert inre.» Det förefaller alltså, som om Heseziel ej så strängt skilt på Jahves nyskapande kraft i människan och det härav i människan nyskapade väsendet. I varje fall är *rū^ah* såväl kap. 36: 26 som 11: 19 beteckning för människans ande, hennes religiöst-sedliga inre liv såsom genomträngt och buret av Jahves kraft.

Med starkare betoning av det mänskliga hos människans *rū^ah* står ordet 3: 14. »Bedrövad och upprörd i min ande» säger Heseziel här om sig, när han kände sig lyftas upp och föras bort av Jahves *rū^ah* och kände Jahves hand, *iad iahyā*, vara tung över sig.¹

Om den mänskliga *rū^ah* utan att däri inlägga någon särskild religiöst-sedlig betydelse användes *rū^ah* 13: 3 i den bestraffande utsagan: »I dåraktiga *n^abī²im*, som följn eder egen ande», samt 11: 5 i uttrycket *ma^alōt rū^ah^akām*, »eder andes tankar».²

För den gammaltestamentliga *rū^ah*-föreställningens utveckling har Heseziel alltså haft stor betydelse. Han begagnar gärna *rū^ah* för att uttrycka sin egen erfarenhet av Jahves överväldigande kraft, och härutinnan är han den förexiliska tidens arvtagare. Men därjämte använder han gärna *rū^ah* som beteckning för Jahves religiöst-sedligt nyskapande kraft, och häruti liksom i Heseziels användning av *rū^ah* såsom den religiöst-etiskt betonade beteckningen för människans ande röjer sig hans individualiserande uppfattning av gudsförhållandet. Samtidigt märkes hos Heseziel en svag benägenhet att hypostasera föreställningen *rū^ah iahyā*, som varslar om den kommande utvecklingen.

För Deuterocesaja, den store profeten vid exilens slut, var liksom för Heseziel föreställningen om *rū^ah* av stor betydelse. I fråga om sin *rū^ah*-föreställning visar sig Deuterocesaja liksom ofta eljest vara Jesajas själsfrände.

Hos Jesaja var *rū^ah iahyā*, såsom vi sett, ett uttryck för Jahves verksamma närvaro. Särskilt när Jesaja skildrar den kommande Davidsättlingen och hans ideala herradöme, förmedlar *rū^ah*-föreställningen den rika religiöst-etiska utrustning, som han av Jahve får för sitt kall. *rū^ah* är hos Jesaja i sin eskatologiska, betoning frigjort från det obändiga och oberäkneliga i den tidigare och i den

¹ Till *iad iahyā*, jfr ovan sid. 59 f.

² Uttryckets innebörd är egentligen »eder andes uppstigningar», d. v. s. »det som stiger upp i eder ande och bestämmer dess drift till handling», Pedersen, Israel I—II, sid. 74.

nabiistiska föreställningen och har, på samma gång det förblir inbegreppet av mäktig kraft, förändligats och etiserats. I fortsättningen av denna utvecklingslinje står den deuterokesajanska föreställningen om *rū^ah*. Påverkan från Hesekiel är icke sannolik, enär Deuterokesaja i allmänhet röjer föga frändskap med denne. Förklaringsgrunden till *rū^ah*-föreställningens jämförelsevis rikliga förekomst hos Deuterokesaja får, utom i det kesajanska arvet, sökas däri att för den israelitiska profetismen denna föreställning fick allt större betydelse.

Den deuterokesajanska *rū^ah*-föreställningen är ganska skiftande. Jes. 40: 7 står *rū^ah* i en egendomlig betydelse mitt emellan »vind» och »ande». *rū^ah* är här så nära förknippat med Jahve, att dess innebörd icke gärna kan vara blott »vind». Att Jahve sänder en förödande vind är en vanlig profetisk bild, men den är på detta ställe särskilt starkt betonad. Jahves *rū^ah* är från betydelsen »vind» på glid mot föreställningen om något mäktigt och kraftfyllt, som utgår från Jahve. Sv. Kbl. översätter »Herrens andedräkt», vilket ganska väl uttrycker denna glidande betydelse hos *rū^ah*.

Ett steg längre bort från betydelsen »vind» har *rū^ah* glidit för den bearbetare, som tillfogat den förklarande glossan *'ākēn hāšīr hā'ām*: »Förvisso, folket är gräs!» för att antyda, att folket är detta förgängliga, som förgås för en fläkt av Jahve. För den som infogat detta förklarande tillägg, låg i *rū^ah* säkerligen också föreställningen om Jahves mäktiga ingripande i folkens liv, och från en sådan uppfattning är steget icke långt till att i *rū^ah* se ett uttryck för Jahves kraft, som röjer sig i folkvärldens historia.

I den kosmologiska lovprisningen av Jahve, himmelens, jordens och människolivets skapare, 42: 5, möter *rū^ah* i den jahvistiska skapelseberättelsens innebörd av »livsande» parallellt med *nēšāmā*. Här rör sig Deuterokesaja med det hävdvunna profetiskt-poetiska språkets vändningar och bilder, och stället har därför ingen betydelse för utgestaltningen av den deuterokesajanska *rū^ah*-föreställningen.

I föreställningen om »livsanden» såsom en Jahves gåva låg dock, såsom vi, redan sett i Hesekiels syn om huru det förödda Israel skall av Jahve göras levande igen, möjligheten till en utveckling av denna *rū^ah*-föreställning till högre religiöst-sedlig innebörd. Samtidigt med att föreställningen om Jahve såsom skaparguden lyftes ur det äldre mytologiska och antropomorfistiska stadiet, lyftes nämligen också föreställningen om, hur livet har sitt ursprung i

»livsanden», som den skapande och danande Jahve skänker. Här går den linje, på vilken föreställningen om *rū^ah*-»livsanden» närmar sig profeternas förinnerligade och etiserade *rū^ah iahwā*. På vägen mot den profetiska föreställningen Jahves *rū^ah* är *rū^ah*-livsanden Jes. 44: 3. Det märkliga stället översätter jag i dess sammanhang:

- v. 3. Ty jag gjuter vatten över det törstiga
och strömmar över det torra,
gjuter min *rū^ah* över dina barn
och min »välsignelse» över dina telningar,
v. 4. så att de växa som bland vatten gräs,
såsom pilträd vid vattubäckar.¹

Stället är en trösterik utsaga till »Jakob min tjänare, Israel som jag utkorat», att Jahve som skapat sitt folk också skall befria det ur exilens betryck och skall göra det talrikt och lyckligt. Detta senare uttryckes så, att Jahve skall utgjuta, *išk*, sin *rū^ah* och sin *brākā* över Jakobs barn och telningar, så att de genom sina gynnsamma livsvillkor skola likna sumpdragens frodiga gräs och bäckarnas ständigt grönskande pilar. Jahves *brākā* är den möjlighet till ohämmad utveckling som han skänker,² och en liknande innebörd äger här det parallella *rūhī*. *rū^ah* är även här den gammalraelitiska »livsanden», Jahves gåva till de levande varelserna, men den är icke blott »en livsande» utan sättes genom suffixet i närmare förbindelse med Jahve, *rūhī*: »min livsande».

Stället avser säkerligen ej en blott fysisk fruktsamhet och välgång utan även den religiöst-sedliga välsignelse och välgång, som Jahve skall bereda sitt folk. I textens ursprungliga skick, då den långgrandiga interpolationen om avgudabildernas tillverkning v. 9—20 ej bröt sammanhanget, hörde skildringen av Jahves välsignelserika omvårdnad om sitt folk som han skapat samman med löftet v. 21 f. att Jahve icke förgäter sitt Israel utan

»utplånar som ett moln dina synder
och såsom en sky dina missgärningar.»

Här lyftas Jahves omsorger om sitt folk upp på det religiöst-sedliga planet, och i den helhetsuppfattning, till vilken Deuteroje-

¹ Jag följer v. 4 LXX: καὶ ἀναταλοῦσιν ὡς ἀνὰ μέσον ὕδατος χόρτος. Detta träffar säkerligen det riktiga, enär det rikliga vattenflödet över det torra landet v. 3 tydligen avser att framskapa den växtlighet som skildras v. 4.

² Till *brākā* i denna innehållsfyllda mening se ovan sid. 10 f.

saja med sitt profetiskt-poetiska bildspråk redan från början i v. 1 syftar, rör han sig på detta religiöst-etiska plan. *rūh* får härigenom ej blott den gamla betydelsen »livsande» utan lyftes mot innebörden att uttrycka Jahves religiöst-etiskt livgivande kraft.

Föreställningen *rūh jahūē* förbindes av Deuterijosaja med Israels helige, rättfärdige och nådefulle Gud, som i sitt på en gång stränga och kärleksfulla rådslut leder sitt folk till räddning. I denna profetiskt fördjupade bemärkelse framträder hos *rūh jahūē* lika starkt som någonsin dess innebörd av något kraftfyllt och verksamhetsmättat, och *rūh jahūē* kommer att uttrycka Jahves verk samma närvaro, då han frälsande ingriper och handlar.

Denna betoning av *rūh jahūē* finner jag Jes. 40: 13, när det heter:

Vem utrannsakar Javes *rūh*
och råder honom och undervisar honom?

Här är *rūh* inbegreppet av Jahves kraft att genomföra sitt frälsande rådslut. Jahves *ʿēšā*, rådslutet, är ej blott överläggning och beslut inom Jahve själv, utan i rådslutet ligger också dess förverkligande. Jahves *rūh* är såsom en ständigt verksam kraft, i vilken hans *ʿēšā* uppstår och förverkligas, utan att människan vet därom eller kan utgrunda det. Ingen kan följa den fördolda verksamheten av Jahves *rūh* och ingripa däri, *tikken*, för att ändra dess riktning.¹

Fullast och rikast möter oss denna föreställning om *rūh jahūē* i den första av Ebed-Jahve-sångerna, kap. 42: 1.

Se, min tjänare, som jag uppehåller,
min utkorade till vilken min själ har behag —
över honom har jag låtit min *rūh* komma,
rätt skall han utbreda bland folken.

Att Jahves *rūh* icke nämnes i Ebed-Jahve-sångerna mer än på detta ställe, beror icke på att *rūh* skulle passa endast här. Åskådningen och stämningen i alla fyra Ebed-Jahve-sångerna äro, även om i vissa hänseenden en skiftning eller stegring gör sig gällande, så homogena, att man nästan förvånas över att i dessa sånger finna blott detta enda *rūh*-ställe. Ebed-Jahve-sångerna äro

¹ Om rådet och dess inneboende kraft enligt israelitisk uppfattning se Pedersen, Israel I—II, sid. 136.

mättade av den stämning som koncentreras i detta *rūhī*. Belägget kap. 42: 1 kan och bör därför betraktas såsom karakteristiskt för Ebed-Jahve-sångernas uppfattning av *rūhī iahūā*.

Den profetiska *rūhī*-föreställningen har i Jahves åt hans tjänare givna *rūhī* nått sin mognad. *rūhī iahūā* är här så religiöst innerligt fattat som aldrig förut, och drages med i den religiöst-etiska fördjupningsprocess, som för gudsbegreppet fram mot det nytestamentliga. Jahve universaliseras och etiseras mer än förut samt fattas därjämte såsom den på en gång rättfärdige och kärleksfullt förlåtande religiöst rikare och djupare. En förinnerligad, djupt religiös kraft fyller gudsbegreppet, och det är denna förinnerligade och fördjupade rent religiösa kraft hos Jahve, som åskådliggöres genom att betecknas såsom Jahves *rūhī*. Alltjämt bevarar *rūhī* sin innebörd av något kraftfyllt och verksamt. Det är alltfört ett energicum. Men det våldsamma som *rūhī* har över sig ännu hos Hesekiel, det underliga, det som fyller med bävan, är borta, och när Jahve giver sin *rūhī* åt sin tjänare, innebär detta att han fylles med stark och djup religiöst-sedlig kraft till sitt tålmodiga, kärleksfulla värv bland sitt betryckta folk.¹

Av vikt för uppfattningen av *rūhī*-föreställningen i Ebed-Jahve-sångerna² är det sätt, på vilket Ebed-Jahve-problemet löses. Är *‘əbəd iahūā* ett kollektivt uttryck för det betryckta exiliska Israel, eller för den bästa delen av folket, eller för det ideala Israel, eller bör *‘əbəd iahūā* fattas individuellt och vem är i så fall denne Jahves tjänare? Problemet hör till de mest omstridda i den gamltestamentliga forskningen, och slutgiltigt löst är det ännu icke.

Att här upptaga alla de olika försöken som gjorts att lösa Ebed-Jahve-problemet faller utom ramen för min undersökning, och jag inskränker mig till att belysa problemets samband med *rūhī*-föreställningen. Och det förefaller mig då, som om den mer individuella tolkningen av Ebed-Jahve ej blott vore den religiöst rikaste utan även bäst överensstämmer med *rūhī*-föreställningens utveckling.

¹ Att i Ebed-Jahve-sångens *rūhī iahūā* det numinösa draget träder mycket eller helt tillbaka förbiser Rudolf Otto, *Das Heilige*¹³ 1925, Aufsätze das Numinose betreffend, 1923. Detta är betecknande, enär den deuterokesajanska guds-föreställningen här mest närmar sig evangeliernas.

² Alla fyra Ebed-Jahve-sångerna erkännas så allmänt höra tillsammans och besjunga samme Jahves tjänare, att jag här ej behöver vidröra detta problem. Jfr Mowinckel: *Der Knecht Jahwäs*, NTT 1921: 9.

Det är riktigt, att även med den kollektiva tolkningen av Ebed Jahve *rū^ah*-föreställningen får ett djupt religiöst innehåll. Sitt utkorade folk giver Jahve sin *rū^ah* för att stödja det och uppehålla det under fångenskapens betryck samt för att göra det skickat att bland folken utbreda tron på Israels Gud. Folket i sin helhet får erfara Jahves närvaro som en mäktig kraft i sitt liv samt ledes därigenom till sitt stora värv och utrustas att fylla det. För den kollektiva uppfattningen av Ebed Jahve talar icke minst, att i de deuterocesajanska texterna folket i sin helhet flera gånger tydligt betecknas som Jahves tjänare, hans *'abād*, 41: 8, 9, 42: 19, 44: 1, 2, 21, 45: 4.¹ En sådan kollektiv uppfattning av folket som Jahves tjänare har alltså faktiskt funnits hos en profet eller snarare i en profetisk krets inemot exilens slut.

Starka skäl tala dock för, att i Ebed-Jahve-sångerna den kollektiva uppfattningen genombrytes av den individuella. För att komma problemet in på livet är det nödvändigt att något blicka tillbaka på, huru Israels kollektiva uppfattning av gudsförhållandet individualiseras.

Av de förexiliska profeterna fattades gudsförhållandet kollektivt såsom ett förhållande mellan Jahve och hans folk. Och det är denna kollektiva uppfattning av gudsförhållandet, som i hela sin styrka lever kvar i många av de deuterocesajanska utsagorna. Detta synes mig vara ett av de viktigaste deuterocesajanska drag, som förbi Hesekiel och Jeremia peka tillbaka mot Jesaja. Det är också lätt förklarligt, att i den profetiska historiebetraktelsen tanken om det kollektiva gudsförhållandet segast hållit sig kvar.

De deuterocesajanska Ebed-Jahve-utsagor, som icke ingå i Ebed-Jahve-sångerna, äro profetisk religiöst-nationell hymnik och präglas av den profetiska historiebetraktelsens kollektiva uppfattning. Gudsförhållandets mänskliga pol är Jahves folk, Jahves tjänare. I Ebed-Jahve-sångerna däremot ljuder visserligen alltjämt — det profetiska arvet kan icke annat än göra sig gällande — den religiöst-nationella hymniken som den breda undertonen, men det som ger dessa sånger deras säregna värme och djup är en innerligare och mera personlig klang. Gudsförhållandets mänskliga pol är i dessa sånger icke ett betryckt folk, som hoppas på befrielse ur en tryckande fångenskap, utan ett hjärta, som sjunger ut sin förvisning

¹ 43: 10 bör förmodligen läsas *'abādai*: mina tjänare.

om Guds hjälp och sin redobogenhet att i hans kraft vandra hans vägar. Och det är detta hjärta som talar i sångernas Ebed Jahve. Den religiöst-nationella hymniken genomtränges av individual-psalmen.¹

I Ebed-Jahve-sångerna talar en profetisk personlighet, som utifrån sin egen gudserfarenhet och sitt eget livs gestaltning tolkar Guds rådslut med sitt folk. Vad han själv lidit och därunder funnit vara Guds visa och kärleksfulla avsikt med förödmjukelsen och lidandet, tjänar för honom att förklara Jahves rådslut med sitt folk och folkvärlden. Under betryck och förakt fann han sitt livs mening i att tålmodigt vandra sin väg fram i Jahves tjänst. Han känner sin Gud vara sig nära och känner sig underbart ledd och stärkt av hans kraft. Och det är denna erfarenhet han uttrycker så, att Gud giver honom sin *ru^ah*.

Den största uppmärksamhet förtjänar från denna synpunkt den uppfattning av Ebed-Jahve-sångerna som i dem ser en personlig tolkning av Israels betryck, räddning och uppgift. Allra personligast fattas Ebed Jahve, om den profet, som talar i dessa sånger, med detta uttryck betecknar sig själv. Så tolkade redan Myrberg Jes. 49: 1—6. »Det är profeten själv som här uppträder talande; men detta icke i eget namn, utan såsom en representant för det sanna profetdömet i Israel överhuvud.»²

Med större klarhet och starkare argumentering framlägger Mowinckel samma tolkning av Ebed Jahve såsom en profetens beteckning för honom själv. »Jahves tjänare i de nämnda fyra sångerna är den talande profeten, Deuterocesaja själv».³ För känndomen om Deuterocesaja såsom profetisk personlighet är denna uppfattning givetvis av utomordentligt stor betydelse. »Om Jahves tjänare är identisk med profeten, så är denne icke mer 'den store

¹ Att Deuterocesaja i stilistiskt hänseende starkt tagit intryck av psalmstilen och högtidsliturgierna, har Mowinckel påvisat i sina psalmstudier; se även Der Knecht Jahwäs, NTT 1921, Bihefte sid. 11 not 2.

Att den profetiska historiebetraktelsens kollektiva uppfattning av gudsförhållandet satt spår även i Psaltaren, är säkerligen en riktig iakttagelse, men den har överdrivits, i synnerhet av Rudolf Smend: Ueber das Ich der Psalmen, ZAW 8. Överdriften av den kollektiva tolkningen av jaget i psalmerna har reducerats av Balla, Gunkel och senast Mowinckel. Det individuella jaget i psalmerna går säkerligen långt upp i den förexiliska tiden. Jfr nedan sid. 112 f.

² O. F. Myrberg, Profeten Esaias, Stockholm 1887.

³ Der Knecht Jahwäs, sid. 9.

okände' såsom man gärna kallat honom».¹ Mowinckel inser också klart, vilket profetiskt-psykologiskt dokument av stort värde dessa sånger utgöra. »Först i det profeten i konstnärlig form kan gjuta sin själs rörelser och erfarenheter av det gudomliga, sina anfäktelser, sitt hopp, sin tro, sin segervisshet... har han nått fullständig klarhet om sig själv, sin kallelse och sin Gud.»²

I Ebed-Jahve-gestalten har den gammaltestamentliga profetian nått sin höjdpunkt. Här talar till oss en profetisk personlighet ur sitt eget hjärta och röjer sina strider och sitt hopp och sin kallelse tyngd, sitt ansvar, sina svårigheter och sin segervisshet. Han röjer också, vad som är det stora i hans liv, som håller honom uppe och ger honom uthållighet. Det är, att Jahve sänder honom och står honom bi och skänker honom kraft. Och det är denna erfarenhet profeten uttrycker därmed, att Jahve giver honom sin *rūḥ*.

Om den uppfattning är riktig, som i nyare tid Myrberg mera trevande och sedan med full klarhet Mowinckel uttalat, att i Ebed-Jahve-sångerna Deuterocesaja träder oss till mötes såsom profetisk personlighet mera levande än eljest, finner jag däri ett stöd för den uppfattning vartill min undersökning fört mig, att *rūḥ*-stället kap. 42: 1 betecknar en innerligare och mera personligt-förändligad uppfattning av *rūḥ* *jahwā* än de deuterocesajanska *rūḥ*-ställena utom Ebed-Jahve-sångerna.

Ännu ett viktigt *rūḥ*-ställe finnes i de deuterocesajanska texterna, nämligen kap. 48: 16 c, men då detta ställe av flera exegeter, bl. a. Duhm och Buhl, betraktas som en senare utvidgning, uppkommen genom ställets överarbetning i början och slutet, måste det för *rūḥ*-föreställningen hos Deuterocesaja begagnas med en viss försiktighet. Svårigheten ligger i vem som bör tänkas tala i v. 16. Allmänt erkännes, att i v. 16 c profeten själv talar, medan enligt ovannämnda exegeter det är Jahve som talar i den föregående delen av versen. Mowinckel³ däremot låter profeten tala i hela v. 16 och för versen till det följande samt stöder denna sin uppfattning bl. a. på den härigenom vunna stilistiska parallellen med Ps. 81. Från synpunkten av *rūḥ*-föreställningens utveckling har det sin stora betydelse, om v. 16 c fattas som ursprungligt deuterocesajanskt eller som en utvidgning. I förra fallet är det ett uttryck

¹ Der Knecht Jahwäs sid. 36.

² Der Knecht Jahwäs sid. 20.

³ Der Knecht Jahwäs sid. 11 not 2.

för Deuterojesajas profetiska medvetande om att i sin verksamhet stödjas av Jahves kraft, och i senare fallet ett uttryck för en något senare tolkning i profetiska kretsar av huru den deuterojesajanske profeten i sin gärning följdes av Jahves kraft.

Att stället företer en viss olikhet med de övriga deuterojesajanska *rūḥ*-ställena synes mig klart. Här utsäges något mera än 42: 1. Här icke blott giver, *nātan*, Jahve sin *rūḥ* åt profeten, utan han sänder, *šālah*, »mig och sin ande».¹ Det förefaller mig, som om *rūḥ* här behandlades något mera som en självständig potens än i övrigt hos Deuterojesaja, och det förefaller mig därför sannolikast, att detta *rūḥ*-ställe är senare och att *rūḥ* här betraktas på ungefär samma sätt som i den tritojesajanska skriften eller hos Sakarja. *rūḥ* *jahūē* kap. 48: 16 c är på god väg att hypostaseras.

I den efterdeuterojesajanska skriftsamling, som numera vanligen sammanfattas under benämningen Tritojesaja, och som försätter oss in i den efterexiliska tiden, möter oss *rūḥ* på ett flertal ställen. Såsom är att vänta, kommer i poetiskt-bildligt språk eller i profetiskt-eskatologiska utsagor en äldre, ursprungligare, innebörd i Jahves *rūḥ* till synes. Så i den eskatologiska skildringen kap. 59: 19:

Så skall Jahves namn varda fruktat i väster
och hans härlighet där solen uppgår;
det skall bryta fram likt en sprängande ström
som Jahves *rūḥ* driver på.

Sammanhanget med det föregående visar, att innebörden är, huru Jahves straffande vrede skall bryta fram över folken. Likt en i den trånga klyftan hopträngd ström,² som icke längre kan hållas tillbaka, skall Jahves *šēm*, hans *kābōd*, störta över folken. Med den profetiska stilens rörlighet flätas sedan ett annat drag in i bilden: den strida strömmen drivs framåt av Jahves *rūḥ* liksom av en stormvind. Jahves *rūḥ* har här över sig teofaniens hela våldsamhet. Stället är befryndat med teofanien 66: 15.

Hos Tritojesaja förekommer *rūḥ* liksom hos Deuterojesaja såsom uttryck för det innerliga, personliga gudsförhållandet. Ett ställe av utomordentlig skönhet erbjuder sig genast, nämligen kap. 61: 1:

¹ Utvägen att läsa *šēlah tihū yē'at-rūḥō* innebär, från synpunkten av den självständighet som här tillägges *rūḥ*, ingen förändring.

² Läs *kenūhār šūr*!

Herren Jahves *rūʾh* är över mig,
 ty smort har Jahve mig:
 med glädjebud till elända han sänt mig,
 att läka de i hjärtat förkrossade,
 att förkunna för de fångna frihet
 och för de bundna förlossning.

Texten var värdig den störste av alla predikanter, som en gång i Nasarets synagoga utlade detta ställe, men det innehåll han gav sin text var rikare och djupare än det ursprungliga. Det är den tritojesajanske profeten som här själv talar och besjunger sin kallelse i Jahves tjänst och sin utrustning med Jahves kraft. Likheten med Ebed-Jahve-sångerna är påtaglig, i synnerhet med 42: 1; 49: 7. Han känner liksom sin deuterotesajanske föregångare Jahves *rūʾh* över sig, och denna erfarenhet förbinder han med sin visshet, att Jahve har smort honom. *māšah* står i bildlig betydelse om invigningen till det profetiska kallet, och vari detta kall består omtalas i den följande djupa och gripande skildringen. *lʾbaššer* förenas bäst med *šlāḥanī*, och *māšah* står alltså absolut, såsom det starka uttrycket för den profetiska invigningen. Versen skänker oss alltså en klar inblick i profetens inre. Här är gudsförhållandets mänskliga pol den enskilde fromme, som känner sig sänd att i djupt religiös-sedlig mening verka Guds verk och känner sig utrustad med kraft av höjden därför. Och det är denna visshet, som han uttrycker så: »Jahves *rūʾh* är över mig». Det är uttrycket för profetens erfarenhet att Jahve är honom ständigt verksamt nära, stödjande, skyddande och hjälpande.

Såsom *rūʾh jahvā* kom *rūʾh* att alltmer genomträngas av guds-begreppet. *rūʾh* är alltså uttrycket för Jahves verksamma närvaro, och i *rūʾh* visar sig Jahves kraft. Det är då också att vänta, att i samma mån Jahves egenskaper kraftigare betonas hos Jahve själv, de också starkare framträda hos Jahves *rūʾh*. Och när Jahves egenskaper visa benägenhet att föreställas såsom i viss mån självständiga, förstärker detta förhållande ännu mer samma tendens hos *rūʾh*. Och ett led i denna begynnande hypostaseringsprocess av Jahves egenskaper och Jahves *rūʾh* är, att *rūʾh* självt får egenskaper till attribut.

Tydligast röjer sig denna utvecklingsprocess däri, att helighet såsom ett attribut tillägges *rūʾh*. Helighet är alltifrån Jesaja ett av Jahves förnämsta attribut, som uttrycker Jahves övervärldslighet

och, i samma mån som Jahve etiseras, hans nitälskan mot allt sedligt förkastligt. Jahves helighet närmar sig till sin innebörd alltmer Jahves rättfärdighet. I det kollektiva gudsförhållandet, Jahve och Israel, innebär Jahves helighet, att han måste bestraffa synden och avfallet hos sitt folk. I det individuella gudsförhållandet, Jahve och profeten, innebär Jahves helighet, att inför hans närhet allt det egna kännes orent och ovärdigt.

När Jahve, den helige och rättfärdige, förnimmes som verkamt nära, ligger däri både en erfarenhet av trygghet och bävan. Av Jahves helighetsmättade närvaro och kraft styrkes den fromme i sitt betryck, men han bävar också i sin bristfullhet. Det är denna religiöst-etiska erfarenhet, som kommer till uttryck däri att *rw^ah jahwē* erhåller epitetet helighet, *ḳodəš*.¹ Men denna överflyttning på *rw^ah* av ett Jahves epitet innebär också, att i den religiösa föreställningen Jahve själv såsom verksam närvaro börjat träda tillbaka och hans helighetsmättade kraft föreställs såsom *rw^ah ḳodəš*. Jahves transcendering och hypostaseringen av *rw^ah* börja samtidigt.

Den begynnande hypostaseringen av Jahves *rw^ah* röjer sig särskilt på ett ställe hos Tritojesaja, nämligen kap. 63: 10 f. Jag inför stället i dess helhet:

Men de voro gensträviga och bedrövade
hans heliga *rw^ah*,
så förvandlades han till deras fiende,
stridde själv emot dem.
Då tänkte <de> på forna dagar
<Mose, hans folk.>
Var är han, som förde upp ur havet
sin hjords herde?
Var är han som gav i hans inre
sin heliga *rw^ah*,
som lät vandra på Mose högra sida
sin härliga arm,
som klöv vattnet framför dem
för att göra sig namn <för evigt>.
Han lät dem färdas genom djupen
såsom hästar genom öknen;

¹ På denna punkt betona Söderblom och Otto med rätta det förskräckande, numinösa draget i Jahves helighet, jfr nedan sid. 138.

de stapplade icke, lika boskap
 som går ned i dalen,
 Jahves *rū^ah* ledsagade <dem>.

— — — — —

Texten är flerstädes osäker och föreligger tydligen i överarbetat skick. För undersökningen av *rū^ah*-föreställningen har stället dock sitt stora värde, ty de båda viktigaste *rū^ah*-ställena v. 10 och 11 äro med säkerhet ursprungligt tritojesajanska. *rū^ah iahuē* v. 14 kan däremot snarare vara tillkommet vid en senare bearbetning av den tidigt skadade texten, och i varje fall bjuder detta sista *rū^ah*-ställe intet utöver de båda första.

Stället är en nationellt-religiös hymn till Jahve, som underbart allt ifrån fordomtima leder sitt folk. Synen på Israels historia är den från de klassiska profeterna ärvda. Jahves kärleksfulla omvårdnad lönade folket med synd och otrohet, och genom allt sådant som icke kunde förlikas med Jahves helighet, bedrövade de, kränkte de, *ʾiṣṣēbū*, »hans helige ande», *rū^ah qodšō*. Folket handlade ej så, som de hade bort handla, när Jahves heliga kraft visade sig verksam ibland dem. Så upptändes Jahves heliga nitälskan emot dem. Men genom straffdomens vända lärde sig folket besinna vad det brutit mot sin Gud, som en gång förde det så underbart och givit det till ledare Mose, i vars inre Jahve lagt sin heliga *rū^ah*.

Här talar den efterexiliska tidens höga uppskattning av den mosaiska tidens glans och religiösa storhet. Härmed överensstämmer också till fullo, att den efterexiliska tidens religiösa föreställningar komma till synes. Jahves heliga *rū^ah*, som folket »bedrövar», »kränker» genom sin synd och vars kränkning framkallar Jahves straffande nitälskan, är en sådan halvt hypotaserad föreställning.¹ Detsamma gäller om Jahves heliga *rū^ah*, som han lägger i Moses inre.² Till yttermera visso framgår detta därav, att i v. 9 en liknande, halvt hypotaserad föreställning möter, nämligen Jahves an-

¹ Ännu hos Deuterojesaja heter det alltid enligt den klassiska profetismens språkbruk, att det är mot Jahve som folket har syndat, se t. ex. Jes. 42: 24; 43: 24, 27.

² *beqirbō* v. 11 c fattas bäst med syftning på Mose. Läs förut *rō^aē*!

sikte, *pānīm*,¹ såsom uttryck för Jahves personliga närvaro och ingripande.²

Hos de övriga efterexiliska profeterna synes *rū^ah*-föreställningen i allmänhet vara befreundad med den tritojesajanska, och i vissa fall kan en fortgående utveckling av dess hypostasering iakttagas. Men det förefaller samtidigt, som om *rū^ah* för dessa profeter miste något av sin betydelse som uttryck för det personligt-religiösa fromhetslivets visshet om Guds inre omskapande och uppehållande kraft. Profetian sjunker från sin deuterotesajanska höjd, och dess tyngdpunkt är icke längre det personligt-religiösa, utan det kultiskt-religiösa. Och där mattas den profetiska erfarenheten av ursprunglig religiös kraft, som fyller hjärtat.

Av de efterexiliska profetiska skrifterna är Sakarjas bok den, i vilken *rū^ah*-föreställningen synes hava största betydelsen. Och en bestämd skillnad gör sig i Sakarjas bok gällande mellan dess förra, från Sakarja själv stammande partier och dess senare apokalyptiska delar. Att föreställningen om Jahves *rū^ah* särskilt möter oss hos Sakarja bör icke vara ägnat att förvåna. Han är den på eldande tro och hänförda syner rike profeten, som övervinner besvikelsen och den missmodiga oföretagsamheten hos de hemvända exulanterna och med sin nitälskan eldar dem och deras ledare att fullborda tempelbygget.

Detsamma gäller om den med Sakarja samtidige Haggai, som också brinner av nitälskan för tempelbyggets fullbordan och tolkar sin förvisning om Jahves bistånd medelst föreställningen om *rū^ah* *īahyā*. *rū^ah*-stället hos Haggai behandlar jag därför i samband med Sakarja.

Av en viss betydelse är det att iakttaga, att hos Sakarja i

¹ Jag översätter med LXX οὐ πρέσβυς οὐδὲ ἄγγελος:

Ej ett bud eller ängel,
hans ansikte frälste dem.

Enligt LXX läses bäst *šir* (= *šir*) och *mal'āk*, och båda dessa uttryck för Guds sändebud stå då i motsats till Guds *pānīm*, som betecknar hans personliga uppenbarelse, jfr Duhm: Das Buch Jesaja⁴, Buhl: Jesaja³, Gesenius-Buhl¹⁶ 1915.

² Ungefär samma föreställning om *rū^ah* *īahyā* som på dessa ställen föreligger kap. 59: 21, men då denna vers säkrast fattas som ett senare tillägg, torde den bäst behandlas i samband med tendenserna hos de profetiska texternas bearbetare att i dessa texter inlägga sin tids *rū^ah*-föreställningar, jfr nedan sid. 90.

Jahves *ru^ah* alltjämt fortlever dess gamla innebörd av verksam, positiv kraft, som skänker mer än vanlig förmåga. Ett gott be-lägg härpå möter oss Sakarja 4: 6, där profeten å Jahves vägnar förkunnar för Serubbabel, att han skall fullborda tempelbygget, men »icke genom makt och icke genom kraft utan genom min *ru^ah*». Sv. Kbl. förtydligar i överensstämmelse med textens inne-börd »icke genom någon människas styrka eller kraft». Här står *ru^ah* som motsvarighet till mänsklig *ḥayil* och *kō^ah*, makt och kraft, och betecknar den gudomliga kraft som går långt utöver kraften hos människan och sätter henne i stånd att utföra utomordentliga ting. Sin gamla obändighet och farlighet har *ru^ah* icke kvar utan betecknar en utrustning med oemotståndlig, alla svårigheter trot-sande kraft i Jahves tjänst, låt vara att Jahves tjänst här fattas så-som kultiskt inriktad.

Av samma innebörd är *ru^ah*-stället Haggai 2: 5. Profeten upp-manar å Jahves vägnar menigheten i Jerusalem att frimodigt arbeta på tempelbygget och försäkrar, v. 4 f. »Var likväl nu frimodig, du Serubbabel, säger Jahve; och var frimodig, du överstepräst Josua, Josadaks son; och varen frimodiga, allt folk i landet, säger Jahve, och arbeten! Ty jag är med eder, säger Härskarornas Jahve... och min *ru^ah* förbliver ibland eder; frukten icke.» »Jag är med eder» och »min *ru^ah* förbliver ibland eder» äro tydligen båda ut-tryck för vissheten, att Israels Gud är med sitt folk och verkar ibland det och utrustar det med utomordentlig kraft, för att tem-pelbygget må fullbordas. Den föreställning om Jahves *ru^ah*, som möter oss hos Haggai, är alltså väsentligen densamma som Sak. 4: 6 och som den tritojesajanska Jes. 63: 10—14. Jahves *ru^ah* är ut-trycket för Jahves verksamma närvaro i sitt folk. Liksom Sak. 4: 6 är *ru^ah* *ḵahyē* här hos Haggai på väg att hypostaseras.

Ett intressant *ru^ah*-ställe hos Sakarja, men samtidigt till sin tolkning osäkert, är Sak. 6: 8. Att *ru^ah* icke är den ursprungliga formen, i vilket fall en angelus interpres skulle tala om sin *ru^ah*, erkännes allmänt, och *ḵ* är alltså den i senare texter brukliga, här av M missförstådda förkortningen av *ḵhyh*. Marti¹ och andra, däri-bland Stave tolka *ru^ah* *ḵahyē* om Jahves vrede, som de till Nord-landet dragande skola »släcka», *ḥēnīḥū*, på Nordlandet, Babel, som trots Kores' milda behandling av den judiska *gōlā* ännu alltjämt för judisk uppfattning var inbegreppet av våld och förtryck. Denna

¹ Das Dodekapropheton, Tübingen 1904, KHC.

tolkning av *hēnīhū* 'æt-*rū^ah* stödes rent språkligt av Hes. 5: 13, 16: 42, 21: 22, men den är dock icke den enda möjliga. Sammanhanget med det följande, där sändebud med gåvor från *gōlā* i Babel omtalas, synes tala för att Nordlandet v. 8 omnämnes med vänligare känslor, och detta talar för tolkningen: »och de skola nedsätta Jahves *rū^ah* i Nordlandet», d. v. s. och de skola bringa Jahves *rū^ah* till Nordlandet, så att den må verka där.¹ Enligt denna uppfattning är med Rothstein och Nowack innebörden den, att det vid Jahves *rū^ah* »icke är fråga om Jahves domsvilja» utan om Jahves *rū^ah* såsom »livets kraft, uppväckelsens kraft, för de medlemmar av gudsfolket, som ännu leva förskingrade i hednawärlden ända till jordens ända, så att de besinna sig på sin Gud.»² Med denna tolkning av *rū^ah* *jahū^æ* blir stället ett ytterst intressant belägg hos Sakarja för en hypostasering av *rū^ah*, som fortskridit betydligt längre än hos Tritojesaja. Jahves *rū^ah* är i så fall en från Jahve frigjord kraft, som av Jahves utsända bud kan föras till ett avlägset land för att där verka. Betecknande för huru profetian går nedåt är, att Jahves *rū^ah* här icke i första rummet eller åtminstone icke enbart är den religiöst-sedliga kraften som hos Deuterojesaja utan att i dess verksamhet ett starkt nationalistiskt-judiskt inslag gjort sig gällande.

Ännu ett *rū^ah*-ställe av stort intresse finna vi Sakarja 7: 12:

»Och sina hjärtan gjorde de hårda som kisel för att slippa höra den 'lära' och de 'ord', som Härskarornas Jahve genom sin *rū^ah* hade sänt, förmedelst forna tiders profeter».

Här är *rū^ah* icke längre Guds religiöst-sedliga kraft hos den fromme utan förmedlaren, förmedelst profeterna, av Jahves *tōrā* och *dēbārīm*. Jahves *rū^ah* har i sin hypostaseringsprocess erhållit en ny innebörd. Det har blivit inspirationsprincipen för forna tiders gudsmän. Stället lämnar i tydlighet och utförlighet intet övrigt att önska. Den judiska församlingen i Jerusalem har, liksom moderförsamlingen i den babyloniska *gōlā*, en samling gudomliga utsagor, förmedlade av profetiska gudsmän, till vilka Jahve givit dem genom sin *rū^ah*.

Även i den eskatologiskt-apokalyptiska litteraturen möter oss *rū^ah*-föreställningen, även om den ej längre är av samma vikt. När

¹ Uppslaget är givet av J. W. Rothstein, Die Nachtgesichte des Sacharja, och följes av Nowack (Sacharja HK). Nowack översätter dock »meinen Geist».

² Rothstein, op. cit. sid. 198.

profetian sjunker och gudsforeställningen transcenderas, förlorar även Jahves *rûah* mycket av sin omedelbarhet och betydelse.

Hos Deuterosakarja¹ möter det profetiska arvet, liksom över huvud i den deuteroprofetiska och apokalyptiska litteraturen, i en viss osjälvständig eftersägning. Att den gamla klassiska profetians kraft och ursprunglighet saknas visar sig däri, att dess foreställningar och tankar väl ofta upprepas, men på stereotypiskt sätt och i en bisarr blandning.

Det viktigaste deuterosakarjanska *rûah*-stället finna vi Sak. 12: 10. »Och jag skall utgjuta över Davids hus och över Jerusalems invånare en *rûah* av rörelse och bön . . . » Sammanhanget är, att »Davids hus och Jerusalems invånare», d. v. s. såväl de ledande kretsarna som hela befolkningen, skola bringas att ångra och begråta, att de anklagat och dödat en oskyldig, och skola hålla dödsklagan över honom. Denna djupa ånger skall framkallas genom att Jahve över dem utgjuter, *šāfak*, en *rûah hēn u'tah nūnim*, »en ande av rörelse och bön». Orden äro icke egentliga attribut till *rûah*, så att de beteckna egenskaper hos *rûah*, utan de åskådliggöra dess verkningar. Såsom bestämning till *rûah* står först *hēn*, som ej gärna såsom i Sv. Kbl. kan återgivas med »nåd». Ordet betecknar den verkan av *rûah*, att de skuldbelastades hårda hjärtelag brytes, och återgives därför bäst med »rörelse».² *taḥ nūnim* betecknar den ivriga bönen hos den skuldbelastade. Hela uttrycket har en djupt religiöst-sedlig innebörd, som alltså präglar även *rûah*.

Samtidigt har *rûah*-foreställningen psykologiserats. Det är visserligen Jahve som utgjuter denna *rûah* av rörelse och bön, men detta är icke detsamma som att en *rûah iahwe* utgjutes. Det religiöst-sedliga livets yttringar träda mera än förut i förgrunden såsom psykologiska verkligheter, och ehuru de alltjämt fattas såsom verkningar av Jahve, skjutes *rûah*-foreställningen förmedlande emellan. Uttrycket »utgjuta en ande» motsvarar därför, såsom Stave med rätta framhåller, vad vi skulle kalla »giva en kraftig impuls»,³ men

¹ Att Sak. 9—14 äro från senare efterexilisk tid än Sak. 1—8, erkännes allmänt. Om kap. 9—14 äro en samling profetior av en eller flera författare, har för frågan om deras *rûah*-foreställning ingen större betydelse, enär de bära samma deuteroprofetiska och apokalyptiska prägel. Säkrast betraktas de till sin ålder såsom sent efterexiliska.

² Så Stave till stället; Nowack översätter »einen Geist der Rührung und des Flehens».

³ Haggai, Sakarja, Malaki.

rūʾh är ej fullt psykologiserat, utan däri ligger också mycket av hypostas. Stave har alltså i sin psykologiserade tolkning av *rūʾh* på detta ställe rätt gentemot varje försök att tolka *rūʾh* som något fluidalt.¹ Men samtidigt måste ihågkommas, att den senare efter-exiliska tidens av Jahve sända *rūʾh* alltid, och så även här, har i sig något av hypostas. Det är icke längre Jahve själv som omedelbart verkar rörelsen och bönen, utan den av honom sända *rūʾh* förmedlar dessa religiöst-sedliga verkningar.

Ett säreget deuterot-sakarjanskt *rūʾh*-ställe är Sak. 13: 2. Stället är svårtolkat men av stort intresse. Det lyder:

Och det skall ske på den dagen, säger Jahve,
att jag skall utrota avgudarnas namn ur landet,
så att de icke mer skola nämnas;
nebi'im och orenhetens *rūʾh*
skall jag ock skaffa bort ur landet.

Jahve skall skaffa bort ur landet »*nebi'im* och orenhetens *rūʾh*». Såsom fortsättningen v. 3 f. låter oss sluta till, polemiserar den senexiliske skriftställaren mot ett profetdöme, som icke tillerkände de redan förefintliga heliga skrifterna normativ betydelse utan åberopade sig på en andeingivelse vid sidan av dessa. Bakgrunden till denna senexiliska uppfattning av profetdömet är alltså den begynnande skriftlärdomen med dess förbindelse av äkta profetdöme, äkta ingivelse och helig skrift. För denna uppfattning är även profetens verksamhet inordnad i de heliga skrifternas och handlingarnas ram.

Stället har i allmänhet fattats så, att här en motsättning mot det profetiska väsendet över huvud skulle uttalas.² Men detta är knappast riktigt. Det är mot urartade former av profetismen den senexiliska omvårdnaden om ett anständigt fromhetsliv vänder sig. Som en dylik urartning av profetian räknades också mer entusiastiska former av profetismen. Att sådana ännu funnos kvar framgår av v. 4 f. Där skildras en nabiism, som förefaller att stå den förexiliska nabiismen nära. Det entusiastiska tillståndet betecknas allttjämt som ett *himmābē*, de gamla nebiim-skarornas hårmantel

¹ Att *šāfak* i samband med *rūʾh* har bildlig betydelse är här klarare än eljest. Jfr ned. sid. 144.

² Denna uppfattning göres, med smärre nyanseringar, gällande av E. Kautzsch: *Religion of Israel, A Dictionary of the Bible*; W. Nowack HK, Stave: *Deutero-Sakarja*; P. Volz: *Der Geist Gottes*, sid. 153, m. fl.

bäres ännu, och i den orgiastiskt-ekstatiska yran ristar man sig på bara kroppen, så att sår uppstå, som fordra en viss tid för att läkas.

Bakom den skarpa förkastelsedomén över profetväsendet ligger, tänker jag mig, icke blott förnimmelsen av huru föga dessa nebiim motsvara de gamla gudsmännen, vilkas utsagor man samlat och ägde såsom *n^ebi'im* i den judiska kyrkans samling av heliga skrifter. Utan dessa nebiim, som utgjorde en kvarleva av den gamla förexiliska nabiismen, delade samma öde som en gång de gamla offerhöjderna, nämligen att nedsjunka till något orent och avfälligt, därför att de ej läto sig inordnas i den av lagfromheten erkända kulturen. En gren av den gamla entusiastiska nabiismen lät sig inordnas i tempeltjänsten såsom kultprofetia och förde där en legitim, tam tillvaro.¹ Men nabiismens stora huvudström, som fortsatte nedåt genom tiderna, sinade alltmer ut under den förtorkande inverkan av den efterexiliska judendomens grundsyn: extra templum nulla salus. Och Sak. 13: 2 f., får den döende nabiismen nådestöten av den legitima och kodifierade religiösa traditionens vårdare.

Det ligger under sådana förhållanden nära till hands att i den »orenhetens *rū'h*» som skall bortskaffas ur landet återfinna den gamla nabiismens *rū'h iahuā*, men huru förändrade äro icke dess villkor? Nu är det ej längre den *rū'h iahuā*, som vid *bāmōt*, drev nebiim till det heliga ursinnet och vid offerfesten eller högtiden fyllde de närvarandes hjärtan med bävan. Denna gamla *rū'h*-föreställning, vilken liksom rester av den folkliga nabiismen hållit sig kvar i landet under exilen och den därpå följande tiden, blev man i den legitima fromhetens kretsar alltmera obenägen att tillerkänna något samband med Jahve och Jahves *rū'h*, som nu blivit den religiösetsedliga kraftens och den personligt religiösa erfarenhetens princip. Och den slutliga förkastelsedomén uttalar den legitima fromhetens vårdare Sak. 13: 2 över denna folkfromhetens gamla *rū'h* liksom över dess nebiim; den har nu blivit en *rū'h haṭ-ṭum'ā*,² en »orenhetens ande».

rū'h Sak. 12: 10 och 13: 2 äro att likna vid ett par grenar av en och samma gamla släkt. Men den ena grenen har genom lyckliga omständigheter höjts och förfinats och vill icke längre erkänna

¹ Jfr Mowinkel: Psalmenstudien III, Kultprophetie und prophetische Psalmen, sid. 14 f.

² *ṭum'ā* står här i en betydelse, som mycket närmar sig eller helt är beteckningen på levitisk orenhet, det kultiskt otillåtna.

sambandet med den andra, som lever kvar i det ursprungliga armodet och obildningen. Den efterkomna grenen blir förkommen och betraktas såsom tarvlig samt kastas ut.

När Israel hunnit så långt in i den efterexiliska tiden, och lagfromheten och kulten så satt sin prägel på folkets liv, att de klassiska och exiliska profeternas skrifter i huvudsak samlats och de fortlevande resterna av den gamla folkliga nabiismen ej längre tåldes av den religiösa legitimitetens målsmän, fanns för *rūḥ*-föreställningen föga utrymme. Som hypotaserat blev *rūḥ jahūē* tamare och mattare. Men det gick under lagfromhetens tidsålder med Jahves *rūḥ* som med så mycket annat inom Israels religiösa föreställningsvärld. Vad som icke rymdes inom lagfromhetens snäva ram utan där förkvävdes, återfick sin gamla vitalitet i det eskatologiska hoppet. Även *rūḥ jahūē* blir i detta åter den ständigt verksamma kraften, vars närvaro framkallar underbara verkningar utöver det vardagliga.

På detta sätt starkt eskatologiskt betonad möter oss föreställningen *rūḥ jahūē* i senare delen av Joels bok, Joel 3: 1—2.

Och det skall ske därefter, att jag skall utgjuta
min *rūḥ* över allt kött,
edra söner och döttrar skola hänryckas,
edra åldringar skola drömma drömmar,
edra ynglingar skola se syner;
även över tjänarna och tjänarinnorna
skall jag i de dagarna utgjuta min *rūḥ*.

Stället skulle icke kunnat stå i de förexiliska profetskrifterna eller hos Deuterocesaja, ty hos dem betecknar *rūḥ jahūē* alltid Jahves religiöst-sedlig kraft, som omskapar och leder. Så långt giver jag Giesebrecht rätt, när han framhåller, att den profetiske epigon som här talar »känner blott ekstatiska verkningar av Anden, och Andens betydelse för det sedliga livet ligger honom fjärran». »Faktiskt får denna utgjutelse av Anden hos Joel icke den ringaste följd i folklivet; den står där helt enkelt som ett gudomligt *mōfēt*», som skall åtföljas av flera sådana. Utgjutelsen av *rūḥ* är ett eskatologiskt *mōfēt*, jämfäst med de *mōfētim*, som skola synas på himmelen och på jorden.¹ Men det förefaller mig, som om stället

¹ Die Berufsbegabung der alttestamentlichen Propheten sid. 152 f.

dock ägde en religiös innebörd, som Giesebrecht förbiser. Utgjutelsen av Jahves $\bar{r}\bar{u}^a\bar{h}$ över de enskilda israeliterna hör med till tecknen, som förebåda Jahves dag, som skall vara en frälsningens dag för »var och en som åkallar Jahves namn», 3: 5. Verkningarna av att Jahves $\bar{r}\bar{u}^a\bar{h}$ utgjutes äro religiöst-eskatologiska och äga samband med den eskatologiska frälsningen. Även här uttrycker $\bar{r}\bar{u}^a\bar{h}$ alltså Jahves kraft, som visar sig i religiösa verkningar, låt vara att dessa skildras med apokalyptikerns bisarra bilder. Det sätt, varpå $\bar{r}\bar{u}^a\bar{h}$ -föreställningen här inflytas i den apokalyptiskt-eskatologiska skildringen, är alltså ännu en antydan om ställets sena avfattning.¹

Anmärkningsvärd är den jämförelsevis ringa betydelse, som föreställningen om Jahves $\bar{r}\bar{u}^a\bar{h}$ har i den största och mest betydelsefulla apokalyptiska skriften i den gammaltestamentliga kanon, Daniels bok. $\bar{r}\bar{u}^a\bar{h}$ -föreställningen förekommer i denna bok blott på några ställen, nämligen Dan. 4: 5, 6, 15; 5: 11, 14, och i en innebörd som tydligen är identisk med den efterexiliska prästerligt-kronistiska uppfattningen av $\bar{r}\bar{u}^a\bar{h}$ såsom inspiratorisk princip. På alla dessa ställen säges om Daniel, att i honom »(heliga) gudars $\bar{r}\bar{u}^a\bar{h}$ är», och $\bar{r}\bar{u}^a\bar{h}$ står då icke såsom uttryck för en religiöst-sedlig kraft utan såsom förklaring till den ej minst i apokalyptiska kretsar högt skattade förmågan att tyda drömmar. Detta framgår särskilt klart av kap. 5: 11, där Daniels utrustning med »heliga gudars $\bar{r}\bar{u}^a\bar{h}$ » likställes med hans utrustning med »gudars vishet.» Den $\bar{r}\bar{u}^a\bar{h}$ -föreställning, som på dessa ställen kommer till uttryck i Daniels bok, ledes säkrast tillbaka till den judiska föreställningen om Guds inspiratoriska $\bar{r}\bar{u}^a\bar{h}$. Danielsbokens senexiliske författare har utgått från judendomens uppfattning av Guds $\bar{r}\bar{u}^a\bar{h}$ som all vishets källa och sedan överflyttat denna föreställning till hednisk omgivning. I uttrycket »heliga gudars $\bar{r}\bar{u}^a\bar{h}$ » kan med full rätt, såsom Gunkel påpekar², i stället för pluralen »gudar» singularisformen insättas och därigenom en genuint judisk åskådning erhållas. Att Gunkels synpunkt är riktig framgår även därav, att samma judiska åskådning betygas Dan. 1: 17; 2: 23. Tidigare betygas uppfattningen

¹ I sin nytestamentliga tolkning Apg. 2: 16 f. har stället fått en fördjupad religiös innebörd samt ställts i närmaste samband med det etiska. Bättring och syndernas förlåtelse äro v. 38 förutsättningar för att såsom gåva undfå $\bar{r}\bar{u}^a\bar{h}$ - $\pi\nu\sigma\mu\alpha$.

² Die Wirkungen des heiligen Geistes, Göttingen 1888, sid. 18.

Gen. 41:38², där emellertid utrustningen med *rū^aḥ 'alōhīm*, samtidigt med att den förlämnar vishet att tyda drömmar, i främsta rummet förbindes med förmågan att vist styra och härska.³ Daniels bokens *rū^aḥ*-föreställning visar den starkaste frändskapen med den prästerligt-kronistiska.³ För tanken på gudsrikets seger, den stora slutdomen och uppståndelsen har *rū^aḥ* i Danielsboken ingen betydelse.

Belysande för den deuteroprotetiska tidens föreställning om *rū^aḥ jahū^ē* äro också de ställen i de protetiska skrifterna, där denna föreställning interpolats. Profeternas skrifter betraktades ännu icke såsom heliga böcker, vilkas text med största omsorg om även varje särskild bokstav skulle noggrant traderas, utan såsom uppbyggliga skrifter, ägnade att fromt läsas och kommenteras.

Flera dylika *rū^aḥ*-ställen, som förmodligen äro att betrakta såsom interpolerade, äro i det föregående redan behandlade eller påpekade. Särskilt viktigt är för frågan om, huru snart föreställningen om *rū^aḥ jahū^ē* kom att uttrycka det protetiska självmedvetandet, ett sådant ställe som Mik. 3:8. Om texten på detta ställe föreläge i sitt ursprungliga skick, skulle redan Mika motiverat sin protetiska verksamhet därmed att han utrustats med *rū^aḥ jahū^ē*. Men såsom ovan sid. 45 f. visats, kan uttrycket *'æt rū^aḥ jahū^ē*, trots Giesebrechts försök att rädda det, icke gärna betraktas såsom ursprungligt. Uttrycket är en glossa, och Mik. 3:8 är i sitt nuvarande skick såsom jag förut framhållit en deuteroprotetisk överarbetning av Mikas utsaga. Den under senare tiden vanliga uppfattningen av *rū^aḥ jahū^ē* såsom förmedlaren av den protetiska inspirationen har av den deuteroprotetiske bearbetaren inlagts i det mikanska textstället. För en senare tids uppfattning fick, när Mika ger uttryck åt sitt protetiska självmedvetande, Jahves *rū^aḥ* icke fattas.

En senare tids uppfattning av *rū^aḥ* kommer säkerligen till synes på ett par ställen i Jesajas bok, nämligen Jes. 4:4 och 28:6. Det heter på det förstnämnda stället, att de övrigblivna i Jerusalem

² Jfr Gunkel: Die Wirkungen des heiligen Geistes, sid. 18; Stave: Daniels Bok, Uppsala 1894, sid. 51; Behrmann: Das Buch Daniel, Göttingen 1894, HK, till Dan. 4:5. Stave påpekar, att »heliga gudar» förmodligen varit ett gängse uttryck.

³ Jfr ovan sid. 36.

³ Jfr nedan sid. 93 f.

skola kallas heliga, »när en gång Jahve har avtvagit Sions döttrars orenlighet och bortsköljt ur Jerusalem dess blodsskulder, genom rättens *rū^ah* och genom reningens *rū^ah*».

Jahve, Israels Gud, är det som skall luttra Jerusalem »genom rättens *rū^ah* och genom reningens *rū^ah*». *mišpāt* betecknar liksom Jes. 1: 27 och 5: 16 den luttrande domen, som rensar bort allt besudlat, och det parallella *bā^cer* betecknar att det orena skall utrensas. *mišpāt* och *bā^cer* stå emellertid icke i egentlig mening attributivt utan beteckna det som Jahve låter *rū^ah* utföra, det som är verkan av *rū^ah*. Häri ligger en karakteristisk olikhet mellan Jes. 1: 27 och 5: 16 å ena sidan samt Jes. 4: 4 å andra sidan. Jes. 5: 16 är det Jahve, den helige och övervärldslige, som själv utför sin luttrande dom, och samma tanke möter Jes. 1: 24 f. Det är Jesajas och den klassiska profetismens sätt att föreställa sig Israels Gud, som omedelbart själv ingriper i sitt folks öden, straffande och upprättande. Jes. 4: 4 däremot fattas visserligen *mišpāt* och *bā^cer* alltjämt såsom verkningar av Jahve, men icke omedelbart utan *rū^ah*-föreställningen skjutes förmedlande emellan. Att fatta *rū^ah* blott såsom en impuls till *mišpāt* och *bā^cer* är tydligen icke tillfyllest, utan *rū^ah* är i viss mån självständigt verksamt, och dess verksamhet åvägabringar *mišpāt* och *bā^cer*. *rū^ah* Jes. 4: 4 är alltså Jahves *rū^ah*, mer eller mindre tänkt såsom hypostas, och *rū^ah*-föreställningen Jes. 4: 4 är den efterexiliska. Stället är befryndat med Sak. 12: 10, där en liknande *rū^ah*-hypostas kommer till synes. Den karakteristiskt efterexiliska innebörden av *rū^ah* *mišpāt* och *rū^ah* *bā^cer* är alltså ytterligare ett bevis för att hela textpartiet, i vilket Jes. 4: 4 ingår, är interpolerat.

En liknande innebörd har *rū^ah*-stället Jes. 28: 6: »Han skall varda en rättens *rū^ah* för den som skipar rätt». *rū^ah* *mišpāt* måste även här vara den *rū^ah* som verkar *mišpāt*. Detta senare ord fattas bäst såsom uttryck för en god rättskipning, som söker avlägsna allt orent. Det är alltså liksom Jes. 4: 4 fråga om en *rū^ah* som verkar renande och luttrande. Det betecknande är nu, att det icke, enligt den klassiska profetismens uttryckssätt, säges att Jahve skall utföra sin *mišpāt* utan att han »skall varda en *rū^ah*» som verkar *mišpāt*. Sin egendomliga utformning måsta uttrycket hava fått därigenom, att *rū^ah* träder i förgrunden och hypostaseras, och det är alltså den efterexiliska tidens *rū^ah*-föreställning som här kommer till synes.

Till den deuteroprofetiska tidens föreställning om *rū^ah jahyē* hör även det egendomliga stället Jes. 34: 16. En efterexilisk interpolator frossar i hela 34:de kapitlet i skildringen av den förödelse, som skall övergå det hatade Edom. Dess land skall bli öde och ett tillhåll för varjehanda vilda djur. I v. 16 skildras nu, huru intet av alla dessa djur skall utebliva,

ty det är Jahves mun¹ som bjudit det,
det är hans *rū^ah*, som samlar dem tillhopa.

Med hela textpartiets art av efterexilisk interpolation stämmer gott den uppfattning av *rū^ah* som här möter. *rūhō* är, såsom parallelismus membrorum visar, *rū^ah jahyē*. Tydligen föreställes *rū^ah jahyē* såsom hypostas, något som även framgår därav att det behandlas maskulint, jfr Duhm: Das Buch Jesaja.⁴ Jahves *rū^ah* föreställes här såsom det väsen som församlar alla de vilda djuren till Edom, enligt Jahves bud. Tillsammans med »Jahves mun» åskådliggör alltså Jahves *rū^ah* Israels Guds makt att bjuda och sätta i verket. Det egendomliga i den hypostaserade *rū^ah jahyē*'s verksamhet såsom hopsamlare av vilddjur torde få skrivas på det poetiskt-apokalyptiska språkets räkning.

En efterexilisk uppfattning av *rū^ah jahyē* kommer, såsom redan ovan sid. 75 f. påpekats, till synes Jes. 48: 16 c, i det *rū^ah* mera än hos Deuterokesaja i övrigt betraktas såsom en självständig potens och är på väg att hypostaseras. Stället erinrar om innebörden av *rū^ah jahyē* hos Tritokesaja och Sakarja, och det betraktas därför säkrast såsom interpolerat.

Även i den tritojesajanska skriftsamlingen är sannolikt ett *rū^ah*-ställe interpolerat, nämligen Jes. 59: 21, jfr ovan sid. 80. »Min *rū^ah* som är över dig, och orden som jag lagt i din mun», säger Jahve till Israel, »skola icke vika ur din mun». Den *rū^ah-jahyē*-föreställning, som här kommer till synes, är av samma innebörd som på det tritojesajanska stället 63: 10 f. samt Neh. 9: 20, 30², och för ställets art av interpolation är alltså icke dess *rū^ah*-föreställning avgörande. Betecknande för Jes. 59: 21 är emellertid, att Jahves *rū^ah* liksom hans *d^abārīm* säges vara i Israels mun. Jahves *rū^ah* betraktas såsom inspiratorisk princip, ett betraktelsesätt som var vanligt under den deuteroprofetiska tiden men som här ut-

¹ Läs med LXX *pī jahyē*!

² Till dessa ställen se sid. 78 och 104.

tryckes på ett mindre okonstlat sätt än eljest. Stället saknar i varje fall den profetiska stilens omedelbarhet och vittnar om förkonstlingen i den senare tidens bildspråk.

Profetismens betydelse för *rūʾh*-föreställningens utveckling låter sig nu överblickas, och vi finna att denna varit utomordentligt stor. Genom de klassiska profeternas sätt att fatta föreställningen *rūʾh jahyā* drogs densamma med i gudsföreställningens religiöst-etiska fördjupning. *rūʾh jahyā* blev uttrycket för vissheten om, att Jahve, den helige och nådefulle, är sitt folk verksamt nära. Så blev *rūʾh jahyā* en i djupare mening religiöst-etisk föreställning, och i synnerhet genom Deuterocesaja i hans mest personligt färgade ut-sagor förinnerligades *rūʾh jahyā* till ett uttryck för även den en-skilde frommes erfarenhet av Guds religiöst-sedligt omskapande, tröstande och stärkande kraft.

Under den deuteroprofetiska tiden försvagades inom Israels religiösa tänkande innebörden av religiös-etisk kraft hos *rūʾh jahyā*. Det drogs med i tidens tendens att hypostasera och miste där-igenom mycket av sin ursprunglighet. Men den profetiska erfaren-heten av Guds kraft att trösta bedrövade hjärtan och upprätta de fallna till ny frimodighet i visshet om förlåtelse, var icke utslocknad. Samma erfarenheter fingo de fromma alltfört göra, och när de kände sig av Guds kraft upprättas och styrkas, tolkade de alltjämt denna sin erfarenhet med det innerliga deuterocesajanska *rūʾh jahyā*. Jahves *rūʾh*, given i de frommes hjärtan, var beteckningen för denna underbara kraft. Det var framför allt hos de fromma kretsarna ute i landet som profetismens gudserfarenhet fortlevde, och där bevarades även dess innerliga uppfattning av *rūʾh jahyā*. Det är ur dessa kretsar de djupaste och innerligaste psalmerna härstamma, och därför återfinnes även i dessa psalmer profetismens *rūʾh jahyā*.

V.

Föreställningen om $rū^a h$ i den prästerliga källskriften och hos den kronistiska skolan.

Såsom det är att vänta, präglas $rū^a h$ -föreställningen i den prästerliga källskriften av den religiösa grundsyn, som i denna gör sig gällande. Gudsuppfattningen är strängt monoteistisk och befrias från den äldre tidens antropomorfismer, varjämte gudsföreställningen religiöst-sedligt fördjupats. Detta är arvet från den klassiska profetismen. Därjämte präglas denna källskrift av sin omsorg om den legitima kulten och fromheten och sin strävan att såväl ur det praktiska fromhetslivet som ur den religiösa föreställningsvärlden utrensa allt, som icke överensstämmer med eller låter infoga sig däri.

Det är att vänta, att denna allmänna prägel och syftning hos den prästerliga skolans män måste göra sig gällande även vid deras utformning och användning av $rū^a h$ -föreställningen. Något ymnigare bruk av $rū^a h$ är hos dem icke att förutsätta och förekommer icke heller. Den gamla obändiga våldsamheten och oberäkneliga kraften hos $rū^a h$ är för längesedan borta, och den prästerliga källskriften visar sig i sin lugnare och mera religiöst-etiska uppfattning av $rū^a h$ vara påverkad av den klassiska profetismen. Icke heller Hesekiels rörliga och ekstatiskt-visionära föreställning om $rū^a h$ återfinnes i den prästerliga källskriften.

Ett karakteristiskt ställe för denna källskrifts uppfattning av $rū^a h$ finner jag Num. 27: 18. Stället hör till stycket 27: 15—23, som allmänt erkännes tillhöra P. Stycket skildrar, huru Jahve underrättar Mose om hans förestående död och tillsäger honom att i ämbetet som folkets ledare insätta Josua, Nuns son. Huru detta skall ske, beskrives v. 18, 20. »Tag till dig Josua, Nuns son, en

man i vilken *rūʾh* är, och lägg din hand på honom. Och för honom fram inför prästen Eleasar och hela menigheten, och insätt honom i hans ämbete inför deras ögon, och lägg något av din värdighet på honom, för att Israels barns hela menighet må lyda honom.»

Sv. Kbl. förtydligar v. 18 med rätta: »Ty han är en man i vilken ande är.» Orsaken till att Josua utses att intaga Moses plats i folket är att i honom är *rūʾh*. Ställets ordalydelse giver icke vid handen, att denna *rūʾh* tänkes överflyttas från Mose genom handpåläggning. I Josua är redan *rūʾh*, och genom handpåläggningen överflyttar Mose på Josua något av sin värdighet, *mēhōd'kā*.

Att *rūʾh* är i Josua, betecknar enligt den prästerliga källans uppfattning, att Josua har den teokratiske ledarens utrustning och förmåga. Det är alltså, fränsett den för P karakteristiska teokratiska synpunkten, samma uppfattning som Gen. 41:38 i den elohistiska källan uttalas om Josef, när denne betecknas som en man, »i vilken Guds *rūʾh* är», och därför lämplig till styresman över Egypten.¹

Att den prästerliga källskriften här tänker sig *rūʾh* såsom en gudomlig utrustning, framgår av ett par karakteristiska ställen, Ex. 31:3 och 35:31. På båda ställena skildras det från prästerlig synpunkt ytterst krävande arbetet på tabernaklet. Till detta arbete har Jahve kallat Besalel, son till Uri, och »uppfyllt honom med Guds *rūʾh* <som visar sig> i vishet och förstånd och kunskap och i allt slags slöjdskicklighet».

Ex. 31:1 f. räknas bäst till de sekundära beståndsdelarna av P, troget efterbildat av en interpolator i 35:30 f.² På båda ställena säges den duglighet, Besalel har för det viktiga värvet, bero därpå att Jahve uppfyllt honom med Guds *rūʾh*, och denna *rūʾh* visar sig sedan i hans förstånd och konstskicklighet.³

¹ Jfr ovan sid 36.

² Baentsch, HK.

³ Så bör texten fattas. Pielformen *'amallē* står med dubbla akkusativobjekt, och alla de följande förklarande orden stå med prepositionen *be*. Sv. Kbl. »uppfyllt honom med Guds Ande, med vishet och förstånd och kunskap och med all slags slöjdskicklighet», är en friare översättning, som något förskjuter den *rūʾh*-föreställning som här kommer till synes, genom att samordna *rūʾh* och dess följande yttringsformer. Påpekas förtjänar också, att *hokmā* här är vishet i bemärkelsen konstförståndighet, konstskicklighet.

Stället är av vikt därför att *rū^ah* här klart betecknas såsom Elohim *rū^ah*, med vilken Jahve fyller. Det är alltså fråga om en utrustning från Jahve med gudomlig *rū^ah*. Men samtidigt tämjer den prästerliga uppfattningen på sitt karakteristiska sätt föreställningen om Jahves *rū^ah*. Det är icke längre fråga om en plötslig utrustning med obändig kraft till en bragd i Jahves tjänst och till räddning för hans folk ur överhängande fara. Utrustningen med Guds *rū^ah* tjänar här ett kultiskt syfte. För det heliga värvet att tillverka ökentidens enligt Prästbokens åskådning konstfullt förfärdigade tabernakel krävdes en särskild utrustning med helig konstduglighet, och det är denna som Elohim *rū^ah* representerar.

Av vikt är vidare att lägga märke till, att *rū^ah* enligt de här behandlade ställena visserligen förlänas av Jahve men dock betecknas som Elohim *rū^ah*. *rū^ah*-föreställningen är i viss mån lösgjord från Jahve. Här kommer den efterexiliska tidens benägenhet att fatta *rū^ah* som hypostas till synes. Ännu är dock hypostaseringen ej genomförd. *rū^ah* är ännu på glid mot densamma.

Ett steg längre mot uppfattningen som hypostas befinner sig *rū^ah* Deut. 34:9. Stället tillhör, såsom allmänt erkännes, den prästerliga källskriften.¹ Sedan Mose dött, berättas här om hans efterträdare: »Och Josua, Nuns son, var full med vishetens *rū^ah*, ty Mose hade lagt sina händer på honom.» Föreställningen om, huru Josua erhållit sin utrustning med *rū^ah* är i viss mån en annan än Ex. 31:3 och 35:31, i det utrustningen med *rū^ah* säges vara en följd av att Mose lagt sin hand på honom.²

Föreställningen på detta ställe är alltså den, att först genom Moses handpåläggning Josua erhöi sin utrustning för det heliga värvet att vara Israels ledare. Såväl själva akten som dess innebörd tänkes på samma sätt som vid den prästerliga handpåläggningen. Meddelelsen av *rū^ah*, den utomordentliga inre utrustningen, har dragits inom de prästerliga förrättningarnas ram och blivit en helig handling.

¹ Det är svårt att med full säkerhet i Deut. 34 urskilja de olika källskrifterna, som väl allesammans berättat om Mose död. V. 7—9 tillhöra dock säkert P. Se Steuernagel, Das Deuteronomium² HK.

² *sūmak ʾād ʿal* som uttryck för handpåläggning är hämtat från det prästerligt-kultiska språket. Redan själva det språkliga uttrycket hänvisar alltså till det komplex av föreställningar som P förbinder med den prästerliga handpåläggningen vid offer och invigning.

Härmed sammanhänger, att *rū^ah* lösgjorts från Jahve. Det var *rū^ah hokmā*, vishets ande, som uppfyllde Josua genom Moses förmedling. Bäst förstås detta uttryck som hypostas. En omedelbar gåva från Jahve är det här icke fråga om, utan ett andligt gott som finnes för sig och varöver den helige gudsmannen Mose förfogar och som han genom sin handpåläggning meddelar.¹

Likartat med *rū^ah*-stället Deut. 34: 9 är Ex. 28: 3. Det är här fråga om de heliga översteprästerliga kläderna, som skola förfärdigas åt Aron, alltså ett från Prästbokens synpunkt särskilt viktigt och heligt värv. Till detta värv utrustas konstförfarna män genom att Jahve uppfyller dem med vishetens ande. Det förefaller mig som om även här *rū^ah hokmā* bäst fattas som hypostas.

Av säreget intresse är *rū^ah*-stället Gen. 1: 2. Den prästerliga källskriften berättar där om tillståndet vid skapelsen: »Och jorden var öde och tom, och mörker var över *t^hōm*, och Elohim *rū^ah* svävade över vattnet.» Gunkel säger träffande i anslutning till Schwally, att denna »beskrivning av det kaotiska urtillståndet är en sannskyldig mytologisk skattkammare».² Att i *t^hōm* den mytologiska föreställningen om urhavet åtminstone från början legat, är allmänt erkänt, och som en efterverkan av denna mytologiska innebörd står ordet ännu odeterminerat. Den mytologiska föreställningen om mörkret hör tillsammans med föreställningen om urhavet.

Det är emellertid sannolikt, att med »urhavet», »vattnet», ej blott föreställningen om de dystra kaotiska vattenmassorna förbindes utan även en föreställning om det alstrande urvattnet. En sådan föreställning, som funnits i de fruktbara översvämningarnas länder,

¹ Detta är icke detsamma som att *rū^ah* föreställes såsom fluidum. Det är icke från Moses ett kvantum *rū^ah* genom handpåläggningen överföres utan genom handpåläggningen liksom elektriceras Josua med *rū^ah*. Israeliten föreställer sig icke meddeleten av *rū^ah* så, att av den förefintliga mängden *rū^ah* ett visst kvantum överföres, utan en meddeleten av *rū^ah* skapar samtidigt *rū^ah*. *rū^ah* är en kraft som tillväxer när den meddelas. Israelitens världsbild är icke statisk, och han tänker icke statiskt.

Meddeleten av *rū^ah*-gåvan går tillbaka på samma israelitiska föreställnings-sätt som meddeleten av *berākā*-gåvan. När någon välsignar, *bērek*, en annan, blir denne *bārūk*, välsignelsemåttad. Att välsigna är en handling av positivitet, aktivitet, och genom densamma skapas välsignelse. Välsignelsen föreställes icke såsom fluidum, och icke heller den föreställning om *rū^ah* som här kommer till synes.

² Gunkel, Genesis³, HK.

Babylonien¹ och Egypten², har förmodligen med den babyloniska skapelseberättelsen kommit över till Israel och skimrar ännu igenom i Prästbokens skapelseberättelse³, ehuru halvt utplånad vid den prästerliga systematiseringen av densamma. Ur det alstringskraftiga urtidsvattnet, som Gen. 1:9 drager sig undan och samlar sig på en särskild plats, höjer sig »det torra», *ḥay-ʾabbāsā*, och där spirar snart den rikaste växtlighet.⁴

Så som den prästerliga skapelseberättelsen föreligger, är den till sin form monoteistisk, och de mytologiska föreställningarna träda tydligt tillbaka. För den prästerlige berättaren ligger ej heller någon mytologisk föreställning under det sätt, varpå *rūʾh* omnämnes,

¹ I den babyloniska skapelseberättelsen röjer sig dess ursprung »från ett land, där vattnet om vintern är så rikligt, att det översvämmar allt och blir en farlig makt, tills vårsolens gud besegrar det, då det visar sin välsignelse genom att ha gjort jorden fruktbar», Stave, Genesis, sid. 16.

² Föreställningen finner Brede Kristensen även hos egypterna uppkommen genom Nilens befruktande översvämningar. »Uroceanen är skapelsens vatten och livets källa», Livet fra døden, Oslo 1925, sid. 100. Kristensen tolkar medelst denna föreställning om det alstrande urhavet den heliga sjön eller dammen, som fanns vid sannolikt varje egyptiskt tempel.

³ Att även i den jahvistiska skapelseberättelsen Gen. 2:4 b. f. vattnet föreställs som alstrande är påtagligt, ty i denna berättelse är urtillståndet den torra, ofrukthara steppemarken, som ännu ingen buske bär och ur vilken ännu ingen ört spirar, »ty Jahve Gud hade ännu icke låtit regna på jorden», v. 5. Men Jahvistens föreställning om det alstrande urvattnet är av något annan beskaffenhet. »Ett flöde bröt fram ur jorden och vattnade all åkermarken». *ʾēd* är till sin betydelse osäkert. Bäst tolkas det enligt palestinsarens erfarenhet av huru en riklig källa, som bryter fram ur jorden, gör det möjligt att bevattna den kringliggande torra marken och förvandla den till åker. Så tolkar redan LXX stället med sitt πηγῇ. Att tänka på en översvämmande vattenflod, alltså en babylonisk eller egyptisk föreställning, är onödigt, när en vanlig palestinsk föreställning ligger närmast till hands, och tolkningen »dimma» är sämre, enär föreställningen om en så riklig dimma, att en torr mark vattnas därav, knappast är palestinsk. Gunkels tolkning av *ʾēd* är alltså den bästa. — Av intresse för vår undersökning är, att ingen *rūʾh*-föreställning förbindes med denna föreställning i den jahvistiska skapelseberättelsen.

⁴ Härmed må jämföras den egyptiska föreställningen om den kosmogoniska höjden. Kristensen hävdar, att den kosmogoniska myten om skapelsens höjd haft en utomordentligt stor betydelse för egypterna. I tidernas begynnelse kom en jordhöjd till synes i urhavet. »Skaparguden besteg höjden; det var hans uppståndelse från döden, och hans liv var liktydigt med världens liv.» Föreställningen om denna jordhöjd såsom en trappa är säkerligen sekundär. Till jordhöjden, som framträder ur urhavet, knytes föreställningen om livets uppkomst, Livet fra døden, sid. 68.

utan syftet är endast att framställa, huru Guds kraft skapande och danande redan från begynnelsen verkar på det jordiska stoffet. Även här bibehåller *rūʾh* alltså sin innebörd av kraft. I viss mån uppträder här *rūʾh* såsom kosmisk princip, men utan att det tydligt talas om någon bestämd verkan av *rūʾh*. Den prästerlige berättaren har varit angelägen om att utplåna allt som icke lät sig förenas med hans monoteistiska uppfattning.

En ursprungligare mytologisk uppfattning skönjes dock bakom berättelsens monoteistiskt utjämnade ordalag. Problemet knyter sig till uttrycket: »Elohims *rūʾh* svävade över vattnet». En gammal mytologisk föreställning finner här Gunkel, som översätter: »Och Guds ande ruvade på vattnen.» Gunkel förmodar i uttrycket en efterklang av »den urgamla och vitt utbredda spekulationen om världsägget». Liksom fågeln uppkommer ur äggets vätska, har världen uppkommit ur urvattnet. Beteckningen av den gudomliga världsprincipen som *rūʾh* kan enligt Gunkel vara mycket gammal, och denna *rūʾh* föreställer man sig bäst såsom en varm vind, som kläcker ut ägget. Gunkel betonar sedan, huru föreställningen om *rūʾh*, som ruvar ut världsägget, i den prästerliga berättelsen fått vika för tanken om Guds skapande ord. »Ty den skapande Guden och den ruvande anden hava egentligen ingen inre förbindelse, utan utesluta varandra.» Och den mytologiska innebörden i *rūʾh* har den prästerliga berättelsen undanskymt genom att beteckna den som *rūʾh* ^ʾ*ʾlōhīm*.

Gunkels förmodan, att under bilden av Guds över urtidsvattnet svävande *rūʾh* en mytologisk föreställning gömmer sig, är i viss mån riktig, men hans framställning på denna punkt lider dock av en tydlig svaghet. Betydelsen »ruva» hos *m^erahæfæt* är icke alls säker. Försöket att stödja denna betydelse genom att Deut. 32: 11 läsa *ḡāʾiz* i stället för *ḡāʾir*, »skydda sin avkomma» i stället för »locka sin avkomma ut till flykt» förvanskar bilden av örnen, som lär sina ungar flyga och skyddande svävar över dem under flykten. *rāhæf* fattas därför Deut. 32: 11 och alltså även Gen. 1: 2 bäst i betydelsen »sväva». Tolkningen av *rūʾh* som beteckning för en varm luftström har ej heller något stöd i de babyloniska eller egyptiska kosmogoniska föreställningarna. Någon föreställning om världsägget finnes här alltså säkerligen icke. Vidare anser jag det sannolikast, att förbindelsen *rūʾh* ^ʾ*ʾlōhīm* här är ursprunglig. Den äldre mytologiska innebörden hos stället hänför sig i främsta rummet till

föreställningen om det kaotiska och samtidigt alstringskraftiga urtidsvattnet, och det är den prästerlige berättaren som, när urtidsvattnets mytologiska innebörd försvagats, tillagt Guds *rūʾh* som uttryck för Guds skapande kraft. Sin bild av Guds *rūʾh* såsom svävande har den prästerlige berättaren format av en mera obestämd folkligt-poetisk föreställning om Guds, den skapandes *rūʾh*, en föreställning som skimrar igenom även på ett par ställen i psalmerna, se nedan sid. 117. Att verbet *rāḥaf*, sväva, användes för att åskådliggöra förhållandet mellan Guds skapande kraft och urtidens vatten förklaras enklast därigenom, att Guds *rūʾh* redan vid denna tid föreställdes under bilden av en svävande fågel. Härför talar även att i det religiöst-poetiska bildspråket *rūʾh* i bemärkelsen »vind» föreställes bevingad, se Ps. 18: 11; 104: 3.¹

Volz finner Gen. 1: 2 en urgammal *rūʾh*-föreställning »Över det mörka urvattnet utbreder sig *rūʾh*-fluidet, den osynliga sfärens hemlighetsfulla stoff; från tidernas begynnelse vilar den underbara luftströmmen som en orörlig, bredvingad örn över det mörka kaos.»² *rūʾh* *ʾalōhīm* tolkar Volz som en äldre föreställning än den uttrycket får i berättelsens monoteistiska form. Dess ursprungliga innebörd är icke Guds *rūʾh* utan »gudoms-*rūʾh*, det gudomliga livsstoffet». Och det fluidumartade hos *rūʾh* tecknas förträffligt genom termen *rāḥaf*, »sväva».

Häremot gör jag gällande, att, som redan påpekats, det mytologiska hos stället hänför sig i främsta rummet till det mörka urtidsvattnet och icke till *rūʾh*. Sannolikt har den prästerlige berättaren i monoteistiskt syfte insatt Guds ande, och uttrycket har alltså redan från början lytt *rūʾh* *ʾalōhīm*. Denna min förmodan finner jag styrkt därav, att ingen liknande föreställning finnes i de babyloniska eller egyptiska berättelserna om urtillståndet och livets uppkomst därur. Den israelitiska berättaren rör sig alltså här icke med någon gammal mytologisk föreställning, utan begagnar en relativt sen israelitisk föreställning för att uttrycka den tanken, att Guds kraft från första begynnelsen varit verksam vid livets uppkomst och utveckling.

rūʾh fattas här icke som fluidum utan som kraft. Det är icke

¹ Till denna föreställning jämför Hehn: Zum Problem des Geistes im Alten Orient und im Alten Testament, ZAW 1925, sid. 220. Även Hehn visar här betydelsen »ruva» hos *merahṣet* Gen. 1: 2.

² Der Geist Gottes sid. 48.

fråga om ett stoff som vilar över urvattnet, utan om en kraft som rör sig däröver. Och denna kraft är Guds, som skapar och danar. Detta framgår tydligt av sammanställningen med Guds skapande ord. Guds *ruḥ* föreställes här såsom hypostas, men detta förändrar icke dess innebörd av verksam kraft.

Befryndad med Prästbokens föreställning om anden är den kronistiska skolans. Detta är ju också att vänta på grund av den stora likhet i åskådning som i allmänhet råder dem emellan. De kanoniska skrifter, som härröra från den kronistiska skolans män, betrakta Israels föregående historia från synpunkten av den prästerliga *tōrā* och dess krav och behärskas av lagfromhetens syn på det religiösa livet.

Ett för kronistens uppfattning av *ruḥ* karakteristiskt ställe finner jag i Krön. 12: 17 f. Här skildras, huru från Benjamin och Juda en handfull män kommo till David i bergfästet i öknen för att ansluta sig till honom. David »gick ut emot dem och tog till orda och sade till dem: Om I kommen i frid till mig för att bistå mig, är mitt hjärta redo till förenig med eder. Men om I kommen för att förråda mig åt mina ovänner, fastän ingen orätt är i mina händer, må våra fäders Gud se därtill och straffa det. Då iklädde sig anden Amasai, den förnämste bland de trettio:

För dig, o David, och med dig, du Isais son!
 Hell, hell dig, och hell dem dig bistå!
 Ty dig bistår din Gud!

Då tog David emot dem och gav dem plats bland de förnämsta i sin skara.»

Liksom enligt den äldre tidens föreställning sker även i denna kronistiska berättelse vändningen i det kritiska ögonblicket genom att plötsligt *ruḥ* ingriper och visar sig verksam i en hjälte. Även det gamla språkliga uttrycket bibehålles. Anden iklädde sig, *lābšā*, Amasai. Men den plötsliga utrustningen med *ruḥ* åsyftar icke att låta Amasai utföra någon djärv och frälsande bragd, utan den låter honom brista ut i en hyllningshymn till David, som förmår denne att mottaga Amasai och hans följeslagare i sin skara.¹ Och sedan detta är gjort, förspörjes ej om något stordåd, till vilket *ruḥ* driver Amasai.

¹ Denna innebörd i *ruḥ*-utrustningen kommer ej fullt till sin rätt i Sv. Kbl:ns översättning: Men Amasai hade blivit beklädd med andekraft.

rū^ah är i denna berättelse på väg att uppfattas som den heliga hymnens och utsagans inspirerande kraft. Den kronistiske berättarens föreställning kan icke gärna vara någon annan än den, att Gud själv genom sin *rū^ah* ingivit Amasai hyllningshymnen till David. Att denna inspirerade utsaga skulle åtföljts av några ekstatiska åtbörder, antyder berättelsen icke.

Som den profetiska utsagans inspiratoriska princip förekommer *rū^ah* 2 Krön. 24: 20. I de föregående versarna skildras, huru efter den kraftige prästen Jojadas död främmande gudomligheter började dyrkas i Juda, och huru de *n^ebī'im*, som sändes ut för att varna folket, icke kunde göra sig hörda. Vredesdomen, som drabbade landet till följd av detta avfall, bragte dem icke till besinning. »Men Guds *rū^ah* iklädde sig Sakarja, prästen Jojadas son, och han trädde fram inför folket» med en straffande utsaga från Jahve. Följden blev emellertid, att folket genast sammansvor sig emot honom och enligt konung Joas befallning stenade honom på förgården till templet. Med samma uttryck som i de äldre källorna berättas här, att Guds *rū^ah* iklädde sig, *lābšā 'wt*, Sakarja. Utrustningen med Guds *rū^ah* kom honom att som forna tiders profeter framträda inför folket med en straffande gudsutsaga. Det är genom gudomlig andekraft han drives att framträda och tala, men någon bragd i Jahves tjänst utför icke mannen, som gripits av Guds *rū^ah*, och han förmår icke betvinga det uppretade folket och rycka det med sig. Uttrycket »Guds ande iklädde sig» har alltså icke längre samma våldsamt kraftmättade innebörd som i de äldre källorna utan har blivit en terminus technicus för den inspirerade utsagan. Något ekstatiskt tillstånd, i vilket Sakarja skulle kommit, antydes icke.¹

Det förtjänar vidare påpekas, att Guds *rū^ah* i denna berättelse griper en man, som är av förnämlig prästerlig börd och som själv förutsättes vara präst och uppehålla sig i templet. Han betecknas icke såsom en av de *n^ebī'im*, som enligt v. 19 av Jahve sändes ut bland folket för att motverka avfallet. Här röjer sig alltså tydligt den senare tidens uppfattning, enligt vilken profetisk utrustning med Jahves *rū^ah* tillfaller även och måhända förnämligast dem som

¹ Sv. Kbl. översätter: »Men Sakarja hade blivit beklädd med Guds Andes kraft», och inlägger därigenom i texten tanken på en inspiratorisk begåvning, som är för det hebräiska uttrycket främmande. Sakarja gripes av en plötslig ingivelse, som varar blott för tillfället.

tjåna i Jerusalems tempel. Men ännu framträder denna profetiska *rûah*-utrustning icke från rent kultprofetisk synpunkt. På samma sätt som de klassiska profeterna framträdde med varnande och straffande gudsutsagor, framträder här Sakarja med ett för folket och dess ledare föga angenämt budskap från Jahve, och det öde som i följd därav drabbar honom är icke kultprofetens utan de klassiska profeternas.¹

Ännu ett för den kronistiska uppfattningen karakteristiskt *rûah*-ställe finner jag 2 Krön. 15: 1. Stället tillhör den kronistiska framställningen av Asas historia kap. 14—16, vilken alltigenom »tydligt bär prägeln av en på grundval av det äldre stoffet förfärdigad midrasch».² I syfte att visa huru konung Asa förmåddes att genomföra en rening av kulten, berättas det 15: 1 f.: »Asarja, Obeds son, över honom vart Guds *rûah*. Och han trädde fram inför Asa och sade till honom.» I fortsättningen berättas, huru Asarja uppmuntrade Asa och det kring honom församlade folket genom en tröstefull utsaga om Jahves bistånd. I v. 8 betecknas Asarjas utsaga som en profetia, *n'bu'ā*, och han själv som en profet, *nābi*.³ Ehuru 1 Kon. 15: 9 f. i sin framställning av Asas historia icke nämner Asarja och dennes uppträdande, kan den kronistiske

¹ Det historiska värdet av berättelsen 2 Krön. 24: 17 f. har ifrågasatts. Det parallella stället 2 Kon. 12: 18 f., 21 f. berättar blott i största korthet om den segerrika arameiska framryckningen mot Jerusalem och om den av ämbetsmännen anstiftade sammansvärjningen mot Joas, som ledde till mordet på denne, men har ingen antydning om ett avfall från Jahve, som kunde föranlett prästerskapet i Jerusalem att ingripa. Berättelsen 2 Krön. 24: 15—22 betecknar Kittel (HK) såsom föga sannolik. Enligt 2 Kon. 12: 7 visade nämligen Joas ännu efter så lång regeringstid som 23 år stort intresse för Jahvekulten, och detta talar mot att han skulle mer eller mindre avfallit från denna. Kittel förmodar, att berättelsen står i samband med den kronistiska omgestaltningen av Joas historia, och att den skall pragmatiskt förbereda de olyckor, som enligt v. 23 f. komma över Juda rike och Joas själv.

Under berättelsens kronistiska dräkt döljer sig dock säkerligen en riktig historisk erinring. Även 2 Kon. 12: 20 förutsätter, att Joas på något sätt, sannolikt genom något blodsdåd, gjort sig förhatlig. För en historisk kärna i den kronistiska berättelsen om Sakarjas uppträdande och våldsamma död talar även den ovan påpekade ursprunglighet, som i viss mån präglar dess *rûah*-föreställning i förhållande till det kronistiska kultprofetiska idealet.

² Kittel, HK.

³ »Profeten Obed» fattas bäst som en glossa. Är uttrycket ursprungligt, måste det fattas som förvanskning av ett fullständigare uttryck »profeten Asarja, Obeds son» eller dylikt.

midraschisten mycket väl här bygga på en tradition med verklig historisk kärna, och i så fall hör beteckningen av Asarja som en *nābī* och av hans utsaga som en *nēbūā* säkerligen med till denna riktiga historiska erinring.

Det karakteristiska är nu, att det är ett helt litet uppbyggligt tal som Asarja enligt kronistens framställning håller inför konung Asa och folket, vilket såsom en menighet tänkes församlat omkring honom. Talet har formen av en uppbygglig historisk återblick, och däri betonas, huru under en lång tid av förfall Israel var »utan den sanne Guden, utan präster som undervisade dem, och utan någon *tōrā*». I den nöd som härav följde, omvände sig dock folket till Jahve, Israels Gud. Vari omvändelsen, vilken tydligen framställes såsom ett föredöme, bestod, framgår av den verkan Asarjas tal hade på Asa. Denne genomförde omedelbart en kultisk reform i Prästbokens och kronistens anda.

Asarja och hans profetiska utsaga, som förmodligen förefunnits i det traderade stoffet, förvandlar den kronistiske midraschisten alltså till en talesman och ett uttryck för Prästbokens och kronistens egen kultuppfattning. Och det är till denna utsaga i kronistisk stil som Asarja drives av Guds *rūāh*. I berättelsens kronistiska dräkt har *rūāh* här förlorat sin ursprunglighet och sin våldsamma kraft. »På honom kom Guds *rūāh*» är numer blott ett uttryck för den heliga utsagans gudomliga ursprung. Att utsagan framkallats av Guds *rūāh* är blott ett annat uttryck för att den är ingiven av Gud. *rūāh* har blivit terminus technicus för den gudomliga inspirationen hos dem som på det heligas område tala och förmana. Och liksom *rūāh* förvandlats till den heliga utsagans inspiratoriska kraft, förvandlas den av *rūāh* påverkade mannen till en den legitima fromhetens förespråkare.

Ytterligare ett för den kronistiska berättelsen karakteristiskt steg i denna riktning synes mig vara, att yttringarna av *rūāh* företrädesvis komma till synes hos den legitima fromhetens målsmän. Belysande är berättelsen 2 Krön. 20: 13 f. Vid underrättelsen om, att moabiter och ammoniter dragit i härnad mot Juda och redan befunno sig vid Engedi, hade konung Josafat utlyst en fasta över hela Juda, och Juda män och Jerusalem voro församlade i templet.

v. 13 »Och hela Juda stod där inför Jahve med sina späda barn, sina hustrur och söner.

v. 14 Och Jahasiel, son till Sakarja, son till Benaja, son till Jegiel, son till Mattanja, leviten av Asafs söner, på honom vart Jahves *ruah* mitt i församlingen,

v. 15 och han sade . . .»

Ramen kring det hela är den prästerliga tempelkulten och lagfromheten. Fasta är utlyst, menigheten, *hak-kāhāl*, är församlad i templet, och bland de närvarande förutsättas också prästerna och leviterna. Hela menigheten anropar i sin nöd sin Gud om hjälp och väntar ett tecken att Gud skall hjälpa. Tecknet kommer också i form av en gudsutsaga, vilken liksom förut hos profeterna förmedlas genom Jahves *ruah*. Med hela den prästerliga och kultiska inramningen av scenen stämmer det nu förträffligt, att det är hos en av leviterna Jahves *ruah* låter sig förnimmas. Jahasiel omnämnes uttryckligen såsom levit, och för hans härstamning redogöres noggrant, liksom hans tillhörighet till Asaf-gruppen bland leviterna omnämnes.

Sedan Jahasiel förkunnat den tröstande gudsutsagan med stor noggrannhet i alla enskildheter, sluter sig den prästerligt-kultiska ramen kring scenen.

v. 18 »Då böjde Josafat sig ned med ansiktet mot jorden, och alla Juda män och Jerusalems invånare föllo ned för Jahve och tillbådo Jahve.

v. 19 Och de av leviterna, som tillhörde kehatiternas och koraiternas barn, stodo upp och lovade Jahve, Israels Gud, med hög och stark röst.»

På den levitiskt förmedlade gudsutsagan följer menighetens tillbedjan och lovsång av leviternas körer. Den fortsatta skildringen av händelsernas utveckling har samma levitiskt-kultiska prägel över sig.

v. 20. »Men bittida följande morgon drogo de ut till Tekoas öken. Och när de drogo ut, trädde Josafat fram och sade: 'Hören mig, I av Juda och I Jerusalems invånare. Haven tro på Jahve eder Gud, så skolen I hava ro. Och tron på hans *nebi'im*, så skolen i varda lyckosamma.'»

Fortsättningen skildrar, huru Josafat »ställde upp män, som skulle sjunga till Jahves ära och lova honom i helig skrud, under det att de drogo ut framför den väpnade hären». Det är fortfarande leviterna som dominera det hela.

Märkligt är uttrycket v. 20 »tron på hans *nebi'im*». Häri kan

icke gärna ligga annat än en maning att tro på den gudsutsaga som dagen förut framburits av leviten Jahasiel inför den i templet församlade menigheten och som lovade att Jahve skulle skaffa frälsning. Leviten som förkunnar en gudsutsaga betecknas tydligen såsom en *nābī*, lik de forna *nēbī'im*, och han talar liksom dessa driven av Jahves *rūāh*.

Stället kan icke gärna tolkas på annat sätt, än att tempelleviterna i Jerusalem på Kronistens tid fylla samma värv som i forna tider *nēbī'im*, nämligen att i ovissa och farliga lägen giva den nödiga gudsutsagan. När »hela Juda» församlas inför Jahve i templet »för att söka hjälp hos Jahve», förväntas den tröstande gudsutsagan ur leviternas krets. Ty några *nēbī'im* uppträdde icke längre som i forna tider. Men den under inverkan av Jahves *rūāh* framburna profetiska gudsutsagan finnes kvar.

Enklast drages av ett ställe som detta den slutsatsen, att på kronistens tid den profetiska verksamheten uppbars av tempelleviter i Jerusalem. Även den profetiska verksamheten räknades alltså till de legitima yttringarna av det religiösa livet, men utanför den legitima kultens ram fick ingen profetisk eller nabiistisk verksamhet övas. Huru en sådan bedömdes i den legitima fromhetens kretsar, framgår av Sak. 13: 2 f.¹ Stället visar alltså, att den gamla nabiismen och profetismen alltjämt leva kvar men såsom kultprofetia. Och den gamla föreställningen, att i den nabiistiska och profetiska verksamheten Jahves *rūāh* förnimmes, har numer överflyttats på kultprofetismens levitiska utövare.²

Om en senare tids uppfattning av *rūāh* vittna de båda ställen i Nehemjas bok där ordet förekommer, Neh. 9: 20 och 9: 30.³ Båda

¹ Om detta ställe se ovan sid. 84 f.

² Att nabiismen och profetismen inordnats såsom en legitim beståndsdel av tempelkulten och där fortleva såsom kultprofetia, har Mowinckel visat, Psalmenstudien III, Kultprophetie und prophetische Psalmen, Videnskapsselskapets Skrifter II, Hist.-Filos. Klasse, 1922, n:o 1, Kristiania 1923. Den synpunkt som Mowinckel här anlägger på de kultiska psalmerna är betydelsefull för uppfattningen av den israelitiska nabiismens och profetismens slutskede.

Egendomligt verkar det att jämföra den i kronistisk stil skildrade levitisk-kultprofetiska scenen 2 Krön. 20 med den nabiistisk-profetiska scenen 18: 4 f., som ordagrant återgives efter 1 Kon. 22: 5 f. Den kronistiske avskrivaren gör märkvärdigt nog intet försök att ändra berättelsens ordalydelse.

³ Ställena tillhöra den del av Nehemjas bok, kap. 8—9, som allmänt uppfattas såsom sannolikt Esras egen berättelse, ehuru lätt överarbetad, Stave, IGT sid. 168.

ställena förekomma i en i kronistisk anda hållen uppbygglig återblick på Israels historia. Det heter Neh. 9: 19—20: »Du övergav dem likväl icke i öknen, efter din stora barmhärtighet. Molnstoden vek om dagen icke ifrån dem utan ledde dem på vägen, ej heller eldstoden om natten utan lyste dem på den väg de skulle gå. Din goda *rūah* satte du att undervisa dem, och ditt manna förvägrade du icke deras mun, och vatten gav du dem när de törstade.» Sedan skildras, huru Israels Gud förde sitt folk in i dess land och gav det allt dess goda, men de »voro gensträviga och satte sig upp mot dig och kastade din *tōrā* bakom sin rygg och dräpte dina profeter», v. 26. V. 30: »Du hade fördrag med dem i många år och varnade dem med din *rūah* genom dina profeter, men de lyssnade icke därtill . . .»

Båda ställena giva uttryck åt den efterexiliska uppfattningen, att Guds verksamhet bland hans folk förmedlas av hans *rūah*. Att den *rūah*-föreställning, som här kommer till synes, leder sitt ursprung från den profetiska och är starkt befryndad med den senare profetismens, framgår av åtskilligt. Neh. 9: 30 tolkas profeternas andliga utrustning medelst *rūah*, ehuru visserligen utan den klassiska profetismens friskhet och ursprunglighet. *rūah* möter här såsom den deuteroprotetiska tidens inspirationsprincip. Profeterna äro endast språkrör för Guds *rūah*, med vilken han tid efter annan varnar det gensträviga folket. Att märka är, huru »med din *rūah*» v. 30 behärskar framställningen. På den klassiska profetismens språk skulle det hetat endast: »Du varnade dem genom dina profeter.» Här däremot skjutes *rūah* fram i förgrunden. Profeterna bliva som nämnt blott Andens språkrör, när Gud med sin Ande varnar folket. Det är tydligt att *rūah* här föreställes såsom självständigt verksam, såsom hypostas.

Samma uppfattning kommer ännu tydligare till uttryck v. 20. I skildringen av Guds ständiga omsorger om sitt folk under ökenvandringen säges, parallellt med att Gud visade det vägen och försåg det med mat och dryck, att han satte sin gode Ande att undervisa dem.¹ *rūah* är här inspirationsprincip, men i kronistisk mening. Verksamheten av *rūah* åsyftar nämligen ett *haskil*, d. v. s.

¹ Att såsom Sv. Kbl. översätta *nātattā* med »du sände» är måhända att alltför starkt betona den prägel av hypostas som *rūah* på detta ställe har. *šālāhtā* skulle icke gärna kunna stå här. Snarare skulle man på svenska kunna återgiva stället med »du satte din gode Ande att undervisa dem».

att genom undervisning göra klok och förständig; uttrycket användes i bemärkelsen fostran till fromhet med en viss förkärlek i det senare språkbruket. *rū^ah* tänkes här såsom en självständigt verksam kraft. Gud giver Anden, som redan självständigt utför sitt verk att undervisa. Anden föreställes här alltså tydligt såsom hypostas. Detta framgår även därav, att *rū^ah* erhåller attributet *haṭ-ṭōbā*, god. Av sammanhanget, som talar om religiöst-sedlig genstävighet, ohörsamhet och synd¹ hos folket, framgår klart, att *ṭōb* här såsom i det senare språkbruket är religiöst-sedligt bestämt. När Guds *rū^ah* betecknas såsom *haṭ-ṭōbā*, innebär detta alltså att den är en religiöst-sedlig kraft, som verkar i folket. Den kronistiske berättaren rör sig här alltså med samma religiöst-sedligt bestämda, hypotaserade *rū^ah*-föreställning, vari profetismens visshet om den religiöst-sedligt djupare fattade Jahves verksamhet utmynnar. Neh. 9: 20 har därför med rätta sammanställts med dylika profetiska *rū^ah*-ställen.² Ihågkommas bör blott, att dessa äro ännu mycket djupare och innerligare.

¹ Se bl. a. v. 26, 29, 33, 35, 37.

² J. Geissler, Die litterarischen Beziehungen der Eramemoiren, insbesondere zur Chronik und den hexateuchischen Quellschriften, 1899, sid. 18, hänvisar till Hes. 11: 19; 36: 26 f., Jes. 63: 11 b, 14 och Ps. 143: 10. Geissler förbiser dock, att mellan Hesekiels och Tritojesajas *rū^ah*-föreställning ligger den deuteromesajanska förinnerligade och fördjupade uppfattningen av *rū^ah*.

VI.

Profetisk och prästerligt-kronistisk föreställning om *rū^ah* i den poetiska uppbyggelselitteraturen.

Psaltaren var det gammaltestamentliga Israels psalmbok, och det är därför att vänta att i psalmerna den gammaltestamentliga fromhetens stämningar skola taga sig uttryck. Enär i psalmerna det fromma hjärtat sjunger om sina erfarenheter av vad som rör gudsförhållandet i jordelivets olika lägen och angelägenheter, kan man där icke hoppas att påträffa religiösa föreställningar och tankar, såvida de icke giva sig omedelbart såsom uttryck för religiösa erfarenheter.

Om det efterexiliska Israel gäller, att psalmer företrädesvis sjöngos och diktades i sådana kretsar, där av profetismen färgade fromhetsströmningar fortlevde. Profeternas erfarenhet av Guds höghet och rättfärdighet samt människans svaghet, förgänglighet och syndfullhet upplevdes i dessa kretsar djupare och innerligare än i lagfromhetens kretsar, som byggde sitt liv och sin religiösa åskådning på lagen och dess noggranna uppfyllelse, i synnerhet i kulten.

Om i Psaltaren företrädesvis drag av profetismens fromhetsart präglade de enskilda psalmerna, är det att vänta att de *rū^ah*-föreställningar som komma till synes i psalmerna skola vara nedärvda från profetismen. Så torde också flerstädes vara fallet, såsom av vår undersökning av de enskilda *rū^ah*-ställena framgår. Men samtidigt måste ihågkommas, att psalmdiktningen övades även i den prästerliga och kultiska fromhetens kretsar, särskilt för att tjäna den heliga tjänsten i templet.

Tydligt senprofetisk klang har ett sådant *rū^ah*-ställe som Ps. 143: 10:

Lär mig att göra ditt behag,
 ty du är min Gud;
 din gode *rūah* lede mig
 på jämn stig.¹

Psalmen räknas med rätta till botpsalmerna. Psalmisten känner sin synd och förstår, att en rättfärdig vandel är villkoret för, att Gud skall skänka honom hjälp och tröst i hans betryck och sorg. Det är alltså om kraft att göra Guds vilja han beder, om kraft till en religiöst-sedlig vandel. Det är i denna innebörd han beder, att Guds gode Ande skall leda honom. God, *ṭōbā*, har här alltså religiöst-sedlig innebörd.

Det sätt, varpå Guds *rūah* här nämnes såsom principen för det religiöst-sedliga livet, erinrar om deuterio- och tritojesajanska inslag i *rūah*-föreställningen. Frändskapen är starkast med Tritojesaja, enär *rūah* här alldeles tydligt betraktas såsom hypostas, något som även framgår därav att *rūah* självt har attribut.² Det är alltså Guds kraft till ett religiöst-sedligt liv som här hypostaseras.

Psalmstället är alltså senare än Tritojesaja, vars hypostaserade *rūah*-föreställning går igen i detsamma. Ett annat bevis för psalmställets beroende av Tritojesaja, och därmed också Deuterojesaja, är den starka religiöst-sedliga betoningen av *ṭōbā* och den därmed sammanhängande innerliga betoningen av Guds ledning i livet. Betydelsefullt är vidare att iakttaga, att föreställningen om den hypostaserade *rūah* såsom vägledaren i detta psalmställe är densamma som Neh. 9: 20, där Guds »gode Ande» leder israeliterna rätta vägen genom öknen. Men psalmistens uppfattning av »den gode Andens» ledning är religiöst-sedligt mycket djupare och innerligare. Häri röjer sig en stor skillnad mellan den kronistiska skolan och den profetiskt präglade fromhetsriktningen. Det språkliga uttrycket, den teologiska formeln, bevaras av dem båda som ett arv av den exiliska och tidigt efterexiliska profetismen, men innebörden är olika.³

¹ Läs *be'oraḥ!*

² Att i uttrycket *rūḥakā ṭōbā* det senare ordet mot det vanliga bruket vid attributiva bestämningar står utan artikel, har från synpunkten av *rūah*-föreställningens innebörd ingen betydelse.

³ Denna skillnad förbiser Bernh. Duhm, Die Psalmen, och likaså J. Geissler op. cit. sid. 18. Duhms jämförelse av den »gode Anden» Ps. 143: 10 och 51: 13 med den »onde Anden» 1 Sam. 16: 14 blir missvisande, om man glömmmer *rūah*.

Tydligast kommer i Ps. 51: 13 den profetiska föreställningen i Psaltaren om Guds *rūḥ* till synes. Hela denna gripande botpsalm giver på ett djupt och innerligt sätt uttryck åt profetismens tankar, att all orättfärdighet egentligen är synd mot Gud och att förlåtelsen för synden icke kan vinnas genom mänskliga ansträngningar utan beror på Guds nåd, samt att synden kan övervinnas endast genom Guds kraft. Psalmens religiöst-sedliga rikedom rymmes inom det enkla schemat: åkallan, bekännelse, bön och tack.¹ I den del av psalmen, som är dess bönestycke, heter det v. 12—13:

Rent hjärta skapa i mig, o Gud,
och frimodig *rūḥ* giv mig på nytt!
Förkasta mig icke från ditt ansikte,
och din helige *rūḥ* tag icke ifrån mig!

Psalmisten beder Gud att i honom skapa ett rent hjärta. Stället måste förstås ut ifrån israelitens uppfattning av människans väsen. Hjärtat, *leb*, är den mänskliga varelsens verksamma centrum, dess inre verksamma halt.² Är denna ren, så kommer renhet att prägla människan i hennes helhet. *ṭāhōr* står här liksom i det profetiska språket om religiöst-sedlig renhet. Men endast Gud kan skapa detta rena verksamma centrum i människan. Vidare beder psalmisten, att Gud måtte på nytt giva honom en *rūḥ* som är *nākōn*, d. v. s. som står fast och icke vacklar. Även *nākōn* har här liksom *ṭāhōr* religiöst-sedlig innebörd. *rūḥ* är människans inre såsom verksam kraft,² och en *rūḥ* som i religiöst-sedlig mening står fast och icke vacklar måste därför i detta sammanhang vara en *rūḥ*, som icke förlamas utan alltjämt är verksam och som i sin verksamhet icke faller från det rätta. Om man ordagrant över-

föreställningens historiska utveckling och därav betingade olika innebörd. För den kronistiska tiden, då den äldre *rūḥ*-föreställningen omtolkades dels genom att fattas som religiöst-sedligt bestämd och dels genom att hypostaseras, gäller Duhms jämförelse. Men, såsom jag sökt visa, 1 Sam. 16: 14 är Jahves *rūḥ* skadande, *raʿ*, och har sin efterexiliska fortsättning i *haš-šāṭān*. Jahves *rūḥ* såsom gagnande har sin efterexiliska fortsättning i *rūḥ haš-ṭōbū* och *rūḥ haḥ-ḥodāš*, se nedan sid. 129 f. och Duhm: Die Psalmen, till Ps. 143: 10.

¹ Detta kompositionsschema är vanligt i den gamla Orientens religiösa hymnik, se Friedrich Stummer: Sumerisch-akkadische Parallelen zum Aufbau alttestamentlicher Psalmen, Paderborn 1922, Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums XI.

² Pedersen, Israel I—II, sid. 71.

satte »Och giv mig på nytt en ande som står fast», eller med Baethgen »Och giv en ny och fast ande i mitt bröst», skulle innebörden av verksamhet, aktivitet, icke komma till sin rätt, och den rikare innebörden i *nākōn* återgives därför bäst med ett uttryck som »frimodig». Att detta är innebörden stödes av det likartade *rūʾh nēdībā* v. 14, som betyder »villighetens ande», alltså den inre redobogenheten, som psalmisten beder att Gud skall förläna honom för att därigenom hålla honom uppe. Skuldkänslan skall icke förlama eller rubba »andens» verksamhet, utan denna skall alltjämt betyga sig genom frimodighet och villighet.¹

Innebörden i psalmistens bön v. 12 är alltså den, att Gud måtte med sin skapande makt göra hans inre religiöst-sedligt rent, så att denna rena halt i hans inre kommer att visa sig verksam i och prägla hans liv i dess helhet, samt att Gud måtte i honom förnya den inre förmågan av frimodig verksamhet i vad som är rätt.

En liknande innebörd äger v. 13, såsom det nära sambandet mellan de båda verserna låter oss sluta till. V. 13 innehåller två parallella böner: att Gud icke skall förkasta psalmisten från sitt ansikte, och att han icke skall taga sin helige *rūʾh* ifrån honom. Guds *pānīm*, ansikte, är hans närvaro, och bönen innebär alltså att psalmisten alltjämt måtte få förnimma Guds närvaro för att därav styrkas och uppehållas. Psalmisten ger alltså i v. 13 a uttryck åt den särskilt inom den profetiska fromhetsriktningen betygade erfarenheten av Guds välsignelserika och trygga närvaro. Bönen i det parallella ledet v. 13 b har samma innebörd. Guds *rūʾh* är här liksom hos profeterna ett uttryck för erfarenheten av Guds närvaro såsom verksam kraft. Genom förbindelsen *rūʾh ḫodšēkā* erhåller *rūʾh* epitetet »helig», som alltifrån Jesaja är ett vanligt profetiskt epitet för Jahve.

Det kunde ligga nära till hands att förmoda, att psalmisten hämtat sitt uttryck från den tritojesajanska skriften, där det förekommer tvenne gånger, Jes. 63: 10, 11. En viss frändskap med dessa båda tritojesajanska *rūʾh*-ställen förefinnes också, i det *rūʾh*

¹ Gamla Sv. Kbl. översatte: »Giv i mig en ny viss anda». Samma tolkning lämnar Kittel, Die Psalmen KAT, då han översätter »einen gewissen Sinn erneuere in mir». Men härigenom intolkas lätt i uttrycket något statiskt, som är främmande för israelitisk åskådning. Nya Sv. Kbl. översätter: »Giv mig på nytt en frimodig ande».

genom att erhålla det eljest för Jahve vanliga epitetet betyder sig såsom på väg att hypostaseras. Men en skillnad gör sig också bestämt gällande.

Hos Tritojesaja förekommer uttrycket i en nationellt-religiös betraktelse, som formar sig till en hymn åt Israels nådefulle Gud och en klagan över folkets gensträvighet. Förhållandet mellan Jahve och hans folk bedömes visserligen även ur religiöst-etisk synpunkt, men framställningen behärskas dock av tanken på Israels nådefulla utkorelse, som folket så illa motsvarar. Tanken på Jahves förbund, *berit*, med Israel ligger här nära, även om den ej uttalas. Israels nådefulle och trofaste Gud, som älskar sitt folk och kämpar för det såsom den nitälskande och helige, leder underbart sitt utkorade folk, men ser med sorg dess gensträvighet. Det är denna tanke som uttryckes genom att Jahves *ruḥ* förer folket och visar sig verksam i dess mitt och bedrövas av dess gensträvighet. Jahves *ruḥ* uttrycker Jahves religiöst-nationellt vårdande och ledande kraft, men det betecknar icke, åtminstone icke omedelbart, Jahves religiöst-sedligt förnyande och omskapande kraft.

Denna innebörd har uttrycket däremot Ps. 51: 13. Här är »helig» icke religiöst-nationellt utan enbart religiöst-sedligt bestämt. Det står icke i någon som helst relation till Israels utkorelse och Jahves ledning av sitt folk. Hela sammanhanget behärskas av religiöst-etiska synpunkter. De sedliga bristerna och felen, som psalmisten med smärta förnimmer, äro djupast sett religiösa brister och fel; de äro synd mot Gud och innebära en brytning av det trösterika och trygga i att förnimma honom såsom verksamt nära. Hans inre är orent och präglar hela hans väsen med orenhet, och när hans inre driver till handling betyder sig denna hans inre kraft till verksamhet icke såsom fast utan är vacklande och faller utanför det riktiga.

Vad psalmistens bön v. 12—13 innebär förstå vi nu bättre. Han beder om att alltfört få erfara Guds närhet, *pānim*, och hans religiöst-sedligt omskapande och förnyande kraft, *ruḥ kodšēkā*. Med fint personligt-religiös uppfattning förstår psalmisten, att om icke Gud är honom ständigt nära och alltjämt med sin heliga kraft förnyar hans egen inre kraft och renar honom till hans inre halt, kan han religiöst-sedligt sett intet uträtta utan faller.

Psalmisten giver här alltså uttryck åt Israels bästa psykologiska föreställningar om det religiöst-etiska handlandet och åt profetismens djupaste och rikaste syn på det religiöst-sedliga livet. Det

är på människans inre halt och på hennes inre verksamma kraft som hennes handlingsliv och hela hennes yttre liv hänger, och det är därför enbart till denna inre halt och inre verksamma kraft som gudsförhållandet siktar. Psalmisten känner och tänker alltigenom positivt, verksamhetsfyllt, och häri är han själsfrände med det san-naste och äktisraelitiska hos profetismen. Alla statiska och spekulativa synpunkter och all iakttagelsefromhet med åtföljande värdering och förtjänst genom prestanda äro honom främmande. Hela livet präglas av människans inre halt och av syftningen hos hennes inre kraft. Det är dessa Gud skall omskapa och förnya genom sin verksamma närvaro, som innebär ständig påverkan av hans heliga kraft.¹

Att Jahves heliga *ruah* här fattas som hypostas, förminskar icke värmen och innerligheten i psalmistens syn på det religiöst-etiska livet.² Det är för honom fråga om sådant som han själv upplever. Han talar icke i bilder, utan han beder om verkligheter. Han skriver icke till uppbyggelse, utan han ropar till Gud i sin samvetsnöd och söker hos honom den religiöst-etiska kraft som han behöver.³

¹ Den uppfattning av gudstrons och levnadens inbördes förhållande, som här ligger i den gammaltestamentlige psalmistens åskådning, är i själva verket densamma som senare klarare uttalas i evangeliet och hos Luther. Det är positiva och personliga synpunkter som dominera.

² Att en hypostasering av de religiöst-etiska föreställningarna icke förminskar allvaret och verkligheten i de religiöst-etiska upplevelserna, visar hypostaseringen av synden Ps. 36: 2. Att på detta ställe synden i viss mån uppträder såsom hypostas, hävdar även Stave, *Über den Einfluss des Parsismus auf das Judentum*, Haarlem 1898, sid. 220.

³ Den syn på *ruah*-föreställningen Ps. 51: 13, till vilken min undersökning fört mig, är ytterligare ett stöd för den individualistiska uppfattning av psalmen, som från andra synpunkter gjorts gällande. Baethgens kollektiva uppfattning av psalmens subjekt vållar honom svårighet vid tolkningen av dess *ruah*-föreställning. Av sin kollektiva uppfattning av psalmen ledes nämligen Baethgen att tolka dess *ruah*-föreställning analogt med Jes. 63: 10, 11, där *ruah* verkligen uttrycker Jahves uppenbarelse i sitt utkorade folk. Men Baethgen, liksom Frants Buhl: *Psalmerne*, förbiser härigenom den långt större personliga innerlighet och värme, som kommer till synes i psalmen och som icke kan förklaras på annat sätt än därigenom att psalmisten betygar upplevda erfarenheter och sina egna personliga religiöst-sedliga behov. Att Baethgen själv känner svårigheten att genomföra sin kollektiva uppfattning framgår därav, att han i anslutning till Cheyne påpekar, huru »v. 12 egentligen mera hänför sig till den enskilde israeliten, v. 13 till israeliterna som collectivum». Men en sådan skillnad mellan dessa båda verser är psykologiskt ogenomförbar. Det är samma personliga och individuella subjekt som talar i båda verserna.

Den gripande bönen Ps. 51: 12, 13 om Guds kraft till religiöst-sedlig förnyelse av den syndiga människans inre och yttre varelse, är det ädlaste och djupaste uttrycket i Psaltaren för den profetiska fromhetsriktningens föreställning om Guds *ruah*. Detta psalmställe visar också, vilken möjlighet *ruah*-föreställningen hade att tjäna som uttryck för de mest personliga religiöst-etiska erfarenheter och behov.¹

Om den fromhetsriktning, som förefanns mera i den efterexiliska tidens prästerligt-kronistiska kretsar, erinrar den uppfattning

Den kollektiva uppfattningen av jaget i psalmen förleder Briggs, The Book of Psalms, till ohållbar kultisk tolkning av v. 13. »Förkasta mig icke från ditt ansikte», blir en bön att icke fördrivas från Jerusalems heliga kultplatser, och andens verksamhet »äsyftar icke etisk fullkomning utan 'helgelse' (consecration), en isärhållan från allt som var orent eller besudlande, i överensstämmelse med uppfattningen av helighet i Helighetslagen och hos Hesekiel».

Den kollektiva tolkningen av det jag som talar i psalmerna föres längst av Rudolf Smend ZAW 8. Den individuella tolkningen företräder energiskt Emil Balla, Das Ich der Psalmen: Forschungen zur Religion und Literatur des A. und N. T., Heft 16, Göttingen 1912, Gunkel, t. ex. Die Psalmen HK (under utgivning), samt Mowinckel i sina Psalmenstudien, se särskilt Psalmenstudien V, sid. 36 f. Till Mowinckels uppfattning av Ps. 51 se särskilt Psalmenstudien I, sid. 142 f. Det förefaller mig dock, som om Mowinckel med sin riktiga tolkning av psalmens jag såsom individuellt förenar en underskattning av profetismens religiöst-sedliga inflytande på fromhetslivet i Psaltaren.

Att individualpsalmen likaväl som de offentliga liturgierna och hymnerna har gamla anor i den forntida Orienten, framgår av en jämförelse med den assyrisk-babyloniska psalmdiktningen, se Friedrich Stummer: Sumerisch-akkadische Parallelen zum Aufbau alttestamentlicher Psalmen. Att även i det gamla Egypten individualpsalmer funnits, som giva uttryck åt personlig fromhet, har påpekats av Adolf Erman, Denksteine aus der thebanischen Gräberstadt, Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften XLIX 1911, sid. 1086 f., och H. Gunkel, Ägyptische Danklieder, Reden und Aufsätze, Göttingen 1913. Det är alltså icke ägnat att väcka förvåning, att Israels psalmdiktning ger uttryck även åt individens personliga fromhet.

¹ Den uppfattning av psalmens *ruah*-föreställning som jag här framlagt, är icke utan betydelse för tolkningen av psalmen i dess helhet. Jämte polemiken mot offerkulten v. 18 f. är det profetiska kynnet i dess *ruah*-föreställning ett inre bevis för psalmens avfattning efter den klassiska profetismen. En religiöst-etiskt så fördjupad uppfattning av Jahves *ruah*, som här kommer till uttryck, kan icke hava funnits på Davids tid. Icke heller epitetet helig, som tillägges *ruah*, kan vara davidiskt, och det är i sin varma, religiöst-etiska innebörd efterjesajanskt. För avfattningstidens gräns nedåt kan psalmens *ruah*-föreställning icke giva bestämt utslag, enär den profetiskt betonade fromhetsströmningen kunnat gå långt nedåt i den efterexiliska tiden.

av *rū^ah*, som möter oss Ps. 106: 33. Stället tillhör psalmens mel-
lersta och huvudsakliga del, som utgöres av en återblick på Israels
historia, full av syndkänsla och botfärdighet. Redan under öken-
tiden visade sig folket illa motsvara Guds nådefulla avsikter med
det. Och även Mose, folkets av Gud givne ledare, brast i hör-
samhet. Det heter härom v. 32 f.

De förtörnade honom vid Meribas vatten,
och Mose gick det illa för deras skull;
ty de voro gensträviga mot hans *rū^ah*,
och han talade obetänksamt med sina läppar.

Vare sig man med den massoretiska texten läser *rūhō*: »hans
rū^ah», eller *rūhī* och fattar *ī* som förkortning av gudsnamnet samt
översätter »Jahves *rū^ah*», är innebörden densamma. Det är Jahves *rū^ah*
som åsyftas. Israels folk var gensträvigt mot Jahves *rū^ah*, när det icke
ville följa hans ledning under ökentiden.¹ Psalmen ger uttryck åt den
prästerliga och kronistiska betraktelsen av Israels historia och har
sin bakgrund i den efterexiliska tidens små och betryckta förhål-
landen.² Det är Israels såsom en menighet betraktade folk som visar
sig gensträvigt mot Jahves *rū^ah*. Uttrycket är parallellt med att
»de förtörnade honom» v. 32 a,³ och i stället för Jahve själv kan
lika väl hans *rū^ah* sättas. *rū^ah* är alltså här hypostas.

Stället är befryndat med Neh. 9: 20. Liksom där fattas den
hypotaserade *rū^ah* såsom folkets ledare under ökenvandringen.
Denna min uppfattning finner jag bestyrkt därav, att den religiösa
helhetsåskådningen på båda dessa ställen är densamma, nämligen

¹ Det är onödigt att i stället för *himrū* läsa *himrā* med Mose såsom
subjekt (mot Kittel m. fl.). Likaså är det onödigt att, såsom redan de judiska
utläggarna gjorde, låta Mose och Aron vara subjekt till *himrū* (mot Baethgen).
Ställets innebörd är klar enligt parallelismus membrorum och sammanhanget
i övrigt. I hela den historiska återblicken i psalmen är det Israels synd och
avfall som beklagas, och liksom folket eljest är subjektet i de plurala verbfor-
merna är det så även här. Och det är folkets synd v. 32 a och 33 a som
kommer även Mose att synda v. 32 b och 33 b.

² Så de flesta. Även Mowinckel hävdar, att psalmen, vari Israels folk
talar, är en bön om befrielse ur den efterexiliska tidens beständiga nödläge,
samt fattar den såsom en senare efterbildning i kultiskt syfte, Psalmenstudien III,
sid. 53 not 4 och sid. 65.

³ Så fullständigar Sv. Kbl. riktigt översättningen. Vare sig man med MT
läser *uīīakšīfū* eller med LXX och S *uīīakšīfūhū* är Jahve det åsyftade
objektet.

den kronistiska. *rūah*-föreställningen är alltså både Ps. 106: 33 och Neh. 9: 20 den prästerligt-kronistiska. Jämte Jahve nämnes ömsevis även den hypotaserade *rūah* såsom Israels ledare, som både andligt och timligt förer menigheten på den rätta vägen. Detta är den prästerligt-kronistiskt ensidiga utformningen av profetismens föreställning om *rūah* såsom inspirationsprincip och religiöst-sedlig kraft. Det är numer Jahves heliga och goda *rūah* som leder menigheten rätta vägen genom öknen till löftets land och som håller menigheten helig och avskild från folken genom att undervisa densamma. Som föremålet för undervisningen måste tänkas Guds heliga lag och rätter. *rūah* såsom inspirationsprincip förbinder sig för den kronistiska betraktelsen med undervisningen och insikten i *tōrā*.

Såsom ett uttryck för Guds närvaro står *rūah* Ps. 139: 7. Större delen av psalmen har formen av en hymn till Jahve, den allvetande och allestädes närvarande,¹ och till denna del av psalmen hör v. 7, där det heter:

Vart skall jag gå för din *rūah*,
och vart skall jag fly för ditt ansikte?

Guds *rūah* och *pānīm* stå, såsom av parallelismus membrorum framgår, här liktydiga. Båda uttrycka Guds närvaro och uppenbarelse.

För tolkningen av detta *rūah*-ställe är det av vikt att betrakta psalmens prägel i dess helhet. Kittel träffar säkerligen det rätta med sitt omdöme, att psalmen knappast kan vara avfattad före Jobs bok. Åtminstone erinrar såväl stilen som det djärva och uttrycksfulla bildspråket mycket om Jobs bok. Härav följer också, att psalmens ordalag närmast böra betraktas som poetiskt-bildliga uttryck för religiösa erfarenheter och föreställningar. Det är från rent religiös synpunkt Guds allvetenhet och allestädesnärvaro skildras, och psalmistens religiöst-poetiska bildspråk återspeglar icke något filosofiskt-kosmologiskt, spekulativt betraktelsesätt utan är omedelbart sprunget ur hans beundrande tillbedjan.²

¹ Om psalmen i sin helhet är en dylik hymn, är en fråga utan omedelbar betydelse för tolkningen av *rūah*-stället i v. 7. Till denna fråga se Kittel: Die Psalmen², sid. 419 och Mowinckel: Psalmenstudien V, sid. 91 not 1.

² Kittel: Die Psalmen³⁻⁴, sid. 420 not 1, betonar med rätta, att *rūah* här ingenting har att göra med anden såsom livsprincip eller med Guds etiska väsen. Men däremot betonar Kittel överdrivet skillnaden mellan *rūah* v. 7

V. 7 f. skildra poetiskt omöjligheten att undgå Gud, som finnes allestädes. För att bättre förstå det negativa sättet att skildra Guds allestädesnärvaro kan man tänka på Ottos träffande synpunkt,¹ att det gudomliga gärna uttryckes medelst negationer. På detta sätt framträder nämligen bäst det fruktansvärda och förtärande, det numinösa, hos gudomen.

Stället är en bävande och tillbedjande lovprisning av Jahve, som ingen kan undfly. Hur långt undan än psalmisten tänker sig kunna fly, v. 10:

skulle också där din hand taga² mig,
och din högra hand gripa mig.

Denna innebörd hos v. 7 f. talar för riktigheten av Kittels uppfattning, att v. 7—12 psalmisten mindre tänker på sig själv än på den gudlöse, som jagas av Guds hämnd och försöker att undkomma denna. Även Buhl³ och Mowinckel⁴ synas böjda för en sådan uppfattning.

Jahves *rū^ah* och *pānīm* nämnas alltså v. 7 liksom v. 10 *ḡād* och *ḡāmīn* såsom uttryck för Jahves förskräckande makt och förtärande uppenbarelse, som äro omöjliga att ungå och inför vilka den fromme bävar och den gudlöse förgås. Alla fyra uttrycken, *rū^ah*, *pānīm*, *ḡād* och *ḡāmīn* hava över sig något av teofaniens våldsamhet, och *rū^ah* har sin gamla innebörd av våldsamt kraft.⁵

såsom beteckning för Guds andliga närvaro och »Guds hand» v. 10 såsom uttryck för hans kroppsliga närvaro. Jahves hand, *ḡād*, förekommer redan hos Jesaja och Jeremia samt i synnerhet senare hos Hesekiel och Esra-Nehemia såsom uttryck för Jahves verksamma närhet. *ḡād* står även här antropomorfistiskt-poetiskt om Guds mäktiga närhet.

¹ Rudolf Otto: Das Heilige¹³, sid. 80 f.

² Läs *tikkāhēnī*!

³ Psalmens text hos Kittel BH, Psalmerne.

⁴ Det Gamle Testamentes Salmebok, Salmene i översettelse, Kristiania 1923. Härmed överensstämmer, att Mowinckel, Psalmenstudien V, sid. 91 not 1 betecknar psalmen i dess helhet som en »oskuldsklagopsalm», i vilken oskuldens motivering med Guds allvetenhet svällt ut till psalmens omfångsrikaste del. Tanken på den ogudaktige ligger alltså hela tiden nära.

⁵ Den av Volz flerstädes uttalade uppfattningen, att Jahves *rū^ah* Ps. 139:7 skulle hava »kosmisk-fysisk betydelse», kan jag alltså icke dela. Om psalmen bäst fattas såsom en bedyring av psalmistens oskuld under hänvisning till Guds allvetenhet och med tanken på den ogudaktige hela tiden i bakgrunden, är det omöjligt att med Volz i psalmen finna en panteistisk stäm-

Detta låter sig väl förenas därmed, att *rūḥ* här föreställs i viss mån självständigt. Det uppträder alldeles tydligt såsom hypostas. Dock betonas måhända Stave något för starkt det hypostatiska hos detta *rūḥ*-ställe, när han däri finner en långt tydligare hypostasering av *rūḥ* än på andra ställen i Gamla Testamentet.¹

En hypostatisk uppfattning av Jahves *rūḥ* möter Ps. 104: 30. Stället lyder i sitt sammanhang v. 29 f.:

Fördöljer du ditt ansikte, förskräckas de

— — — — —
tager du deras *rūḥ* tillbaka, förgås de
och vända åter till stoft igen;
men de skapas, när du sänder din *rūḥ*,
när du danar jordens yta på nytt.

V. 29 betecknar *rūḥ* den livsande, som enligt den israelitiska föreställningen finnes hos de levande varelserna² och som de fått av Jahve. Här möter oss alltså samma föreställning som i den jahvistiska skapelseberättelsen Gen. 2: 7. Någon omedelbar hän-syftning på denna skapelseberättelse föreligger dock knappast.

Däremot ligger det nära till hands att v. 30 finna ett uttryck för samma uppfattning som kommer till synes i den prästerliga källans skapelseberättelse Gen. 1: 2. Det heter där, att »Guds *rūḥ* svävade över vattnet». Här möter en annan variant av samma föreställning: Jahve sänder sin *rūḥ* och giver varelserna liv samt förnyar jordens yta.

ning. *rūḥ* är här ingen »kosmisk potens», intet »*rūḥ*-element som genomflödar allt», Der Geist Gottes, sid. 146 f., 157. Psalmens stämning är alltigenom religiös, och dess underton är den spänning varmed psalmisten förbidar att Jahve skall ingripa och krossa hans och hans trognas fiender, »de ogud-aktiga».

¹ Über den Einfluss des Parsismus auf das Judentum, sid. 220.

² Att i stället för *rūḥām* läsa *rūḥākā*, såsom Mowinkel förutsätter med sin översättning »tar du tillbaka din ande», synes mig icke nödvändigt, även om genom en sådan ändring den israelitiska föreställningen klarare kommer till synes, att livsanden leder sitt ursprung från Jahve. Till uttrycket *ʾāsaf rūḥ* jfr Job 34: 14.

Det har för övrigt ett visst intresse, att samma föreställning inom den egyptiska religiösa hymniken möter i Echnatons solhymn, där det om den livgivande solgudomligheten heter: »Du gibst Atem, um all dein Werk zu beleben.» Rankes översättning hos Gressmann, Altorientalische Texte und Bilder.

Att verbet *bārā* användes, låt vara i passivform, innebär en erinring om skapelseberättelsens *bārā*, och för tanken är Jahve subjektet både i *ḵibbārē'ūn* och *ṯḥaddēš*. Det är en enhetlig föreställning som uttryckes i v. 30, enligt regeln för parallelismus membrorum genom tvenne led, som framhäva något olika sidor av saken. Att Jahve sänder ut sin *rū'h* har till följd både att jordens yta nydanas och att varelserna därpå få liv. Den ursprungliga poetiskt-mytologiska föreställningen har dock i psalmstället så avnötts, att den nästan utplånats. Kvar står endast den allmänna föreställningen, att Jahves *rū'h* medverkar vid skapelsen, med vilken här i det poetiskt-religiösa bildspråket Jahves ständiga nyskapelse sammanställles.¹

Om jag har rätt i min förmodan, att *rū'h*-föreställningen Ps. 104: 30 är befryndad med *rū'h*-föreställningen Gen. 1: 2, är det icke ägnat att förvåna, att psalmens *rū'h*-föreställning äger samma prägel av hypostas som den prästerliga skapelseberättelsens. Det råder i detta hänseende en bestämd olikhet mellan *rū'h*-föreställningen v. 29 och v. 30. Att märka är emellertid, att *rū'h* v. 30 står i nära samband med Jahve. Det är Jahves *rū'h*, som han sänder.²

En med Ps. 104: 30 befryndad *rū'h*-föreställning finner jag Ps. 33: 6.

Genom hans ord³ äro himlarna gjorda,
och all dess här genom hans muns *rū'h*.

¹ Det förefaller mig osannolikt, att här synpunkten om den gudomliga skapelsegärningens upprepning i kulten skulle kunna tillämpas. Sannolikare synes det mig vara, att en åtminstone i vissa kretsar gängse föreställning begagnas som poetiskt-religiöst motiv.

Min förmodan, att i v. 30 en lämning röjer sig av det till skapelseberättelsen hörande föreställningskomplexet, stödes därav att psalmen i sin helhet är rik på sådana relikter. Psalmen är helt enkelt genomvävd därav. Under »vattnen» v. 3 dölja sig urtidens vattenmassor, urhavet, i vilket v. 5 jorden grundas på sina fästen, och vilket v. 9 av Jahve hålles inom sina bestämda gränser.

² Icke heller här kan jag giva Volz rätt i hans uppfattning, att *rū'h* skulle vara »livspotensen i kosmos», och att frändskapen med *rū'h* såsom vindens kraft skulle svagt skimra igenom, samt att *rū'h* skulle vara på väg mot innebörden »självständig, i kosmos bjudande demiurg», Der Geist Gottes, sid. 157. Det är på Jahves skapande makt tyngdpunkten i psalmen ligger, och *rū'h*-föreställningen har samma betydelse som för den prästerlige berättaren Gen. 1: 2, här blott något försvagad därigenom att uttrycket nog delvis är att fatta såsom tillhörande det religiöst-poetiska bildspråket.

³ *debārō*. Så även Kittel och Mowinckel: Det Gamle Testamentes Salmebok.

Stället tillhör den del av psalmen, v. 6—9, vari Jahve be-sjunges som den mäktige skaparen. Hän-syftningar på Jahves stora skapelseverk förekomma i psalmen, ehuru ej lika tydliga som i Ps. 104. »All dess här» såsom beteckning för stjärnorna torde dock vara en anspelning på den prästerliga källans skapelseberättelse Gen. 2: 1.¹ Om psalmen är förexilisk², förklaras uttrycket bäst såsom ett lån ur den skapelsetradition som sedan fixerades i den prästerliga källskriften. Uttrycket »all deras här» Ps. 33: 6 är alltså i varje fall parallellt med Gen. 2: 1 och tillhör samma komplex av skapelseföreställningar.

Till det komplex av föreställningar, som fixerats i den prästerliga källans skapelseberättelse, hör också att urtidsvattnen av Jahve samlas på sitt särskilda rum och hindras att tränga ut därifrån och anställa förödelse bland det skapade. Det är denna föreställning som ännu skimrar igenom det religiöst-poetiska språkets avnötta vändningar v. 7. Likaså innehåller såväl v. 6 som v. 9 en parallell till den prästerlige berättarens schematiskt upprepade vändning »Gud sade . . . och det vart.»³

Tydligt är alltså, att v. 6—9 innehålla flera med den prästerliga skapelseberättelsens parallella föreställningar.⁴ Denna insikt är av största betydelse för vår uppfattning av *ru^ah* v. 6.

Närmast är »hans muns *ru^ah*» enligt parallelismus membrorum motsvarigheten till »hans ord» och i denna bemärkelse äro båda uttrycken den poetiska ekvivalenten till den prästerliga skapelseberättelsens systematiska »Och Gud sade». Från det religiöst-poetiska språkbrukets synpunkt äger »hans muns *ru^ah*» sin motsvarighet i »hans läppars *ru^ah*» Jes. 11: 4, i det båda dessa uttryck åskådliggöra kraften i Jahves skapande eller straffande ord.

¹ Jfr Baethgen: Die Psalmen, HK.

² Stilistiskt sett gör psalmen i varje fall ett sekundärt intryck. Detta erkännes även av Mowinckel, som dock räknar Ps. 33 till »tronbestigningspsalmerna» vilkas förexiliska avfattning han ivrigt försvarar, se Psalmenstudien II, sid 4, 58, 63, 192. Kittel finner i psalmen mycket som påminner om Jesaja och förmodar, att psalmen stammar från Hiskias tid och författats av en man, som tillhörde de av profeten påverkade kretsarna.

³ Sambandet mellan v. 6 och Gen. 1: 3 f. påpekas av Duhm, Die Psalmen, KHC.

⁴ Mowinckel finner i Ps. 33: 6—9 den hänvisning till Jahves skapande makt, som i tronbestigningspsalmens schema går före maningen till folken att bäva och skildringen av Jahves förkrossande seger, Psalmenstudien II, sid. 57 f.

Och i båda fallen ligger det nära till hands att förmoda en viss frändskap med den antropomorfiska föreställningen om Jahves andedräkt.

Bakom den religiöst-poetiska bilden »hans muns *rū^ah*» för Jahves skapande ord förmodar jag den nästan till oigenkännlighet avslipade föreställningen om Guds *rū^ah* såsom vid skapelsen närvarande och medverkande faktor. Ps. 33:6 träffa vi samma *rū^ah*-föreställning som Ps. 104:30 och Gen. 1:2, ehuru ytterligt avnött och omtolkad i enlighet med innebörden av ordet i det profetiskt-religiösa språkbruket.

Den *rū^ah*-föreställning, som vi alltså spårat Gen. 1:2 och Ps. 104:30 samt Ps. 33:6, tillhör det komplex av skapelseföreställningar, vilket såsom Mowinckel visat aldrig funnits i utarbetad form utan blott i poetiska antydningar i de av Mowinckel såsom kultsänger fattade psalmerna.¹ Detta omdöme äger även om denna *rū^ah*-föreställning sin riktighet så till vida, som ej heller den väl funnits i någon skarp utmejslad form och nu blott skimrar igenom i de poetiska antydningarna i psalmerna och i den prästerligt schematiserade skapelseberättelsen.

Ps. 33:6 visar, att denna *rū^ah*-föreställning sträcker sina rötter upp i den förexiliska tiden. Dess innebörd var att åskådliggöra Jahves skapande kraft. För en jämförelsevis tidig avfattning av psalmen talar, att *rū^ah*-föreställningen i v. 6 ej företer så stark hypostatisk prägel som Genesis 1:2 och Ps. 104:30. Härav torde den slutsatsen kunna dragas, att Ps. 33:6 är det tidigaste litterära belägget för föreställningen om Jahves vid skapelsen närvarande *rū^ah*.²

För vår kännedom om *rū^ah*-föreställningen i Israels religiöst-poetiska litteratur är Jobs bok av stor betydelse. Föreställningarna om *rū^ah* höra samman med Jobsbokens prägel i det hela. Både erfarenheten av människans litenhet inför Gud den väldige och

¹ Psalmenstudien II, sid. 64, jfr ovan sid. 98.

² Om den uppfattning jag här uttalat är riktig, att Ps. 104:30 och Ps. 33:6 samma *rū^ah*-föreställning möter som Gen. 1:2, följer härav, att på samtliga dessa tre *rū^ah*-ställen förbindelsen mellan *rū^ah* och Jahve är ursprunglig, så att från början *rū^ah* åskådliggjort Jahves vid skapelsen närvarande kraft. Samtliga dessa tre litterära belägg för denna *rū^ah*-föreställning äro nämligen betydligt senare än de äldre gammaltestamentliga urkunder, vari *rū^ah* redan möter i nära förbindelse med Jahve.

outgrundlige och det djupa greppet i det mänskliga själslivet göra, att föreställningen om *rūh* i Jobsboken erhåller en säregen betoning. Ännu en iakttagelse tränger sig snart på oss vid vår undersökning av Jobsboken, nämligen att dess föreställning om *rūh* liksom Psaltarens är ovanligt skiftande.

Av största betydelse är från *rūh*-föreställningens synpunkt Elihus tal kap. 32 f. Elihu har hittills hållit sig tyst och lyssnat till meningsbytet mellan Job och hans tre vänner. Men då han fann, att Job »höll sig själv för rättfärdig», 32: 1, och att de tre vännerna »icke funno något svar varmed de kunde vederlägga Job», 32: 3, tog han till orda och talade. Ehuru yngre än Job och de tre vännerna kände sig Elihu äga gåvan att bättre än de andra kunna tala i saken. Ty han hade av Gud fått en särskild utrustning därtill.

32: 8. Dock, på Jahves *rūh* i människan beror det,
och den Allsmäktiges livsfläkt giver dem förstånd.¹

Här möter uppfattningen av *rūh* såsom inspirationsprincip, en uppfattning som härstammar från profetismen och sedan utvidgats att gälla ej blott de gamla gudsmännen och profeterna utan även dem som under den senare efterexiliska tiden betraktades såsom Guds talesmän bland folket, den skriftlärde och den vise. Det är i denna egenskap av vis man, som Elihu här tager till orda. Han äger större insikt och visdom än andra, och denna hans visdom beror på den av Gud honom förlänade *rūh*.²

Belysande för huru under senare tid äldre föreställningar började upplösas är, att *rūh* och *nšāmā* här användas liktydigt som princip för den vises ingivelse från Gud. Det är här *rūh* som drager *nšāmā* med sig och meddelar det sin innebörd. Samma iakttagelse kunna vi göra flerstädes i Jobs bok. Särskilt betydelse-

¹ Texten i v. 8 a är skadad och kan ej med full säkerhet återställas. LXX förutsätter det traderade konsonantbeståndet och ger ingen ledning. Symmachus synes förutsätta en grundtext *rūh'ēl*. Enklast betraktas dock konsonanterna *h'z'* som den förvanskade resten av *ihyh*, och ett *rūh' zahyē* i v. 8 a passar i själva verket gott som den poetiska ekvivalenten till *nšamat šaddai* i v. 8 b.

² Även Budde betonar, Das Buch Job², att kap. 32: 8 icke kan tolkas om den för alla människor gemensamma *rūh*. Elihu fränkänner nämligen vännerna densamma.

fulla äro härvidlag sådana ställen som kap. 34: 14 och kap. 33: 4. På det första av dessa ställen möter oss den gamla israelitiska föreställningen, att livet hos alla levande varelser beror på en livsfläkt från Jahve. Denna livsfläkt kallas här jämte *n^ešāmā* även *rū^aḥ* på ett sätt som visar, att innebörden i de båda orden nu uppfattas såsom lika. Hela uttryckssättet 34: 14 f. är dock det äldre israelitiska. Det är Jahve, som giver livets *rū^aḥ* och *n^ešāmā*, och det är han som drager dem tillbaka och därigenom låter livet dö.¹

Ett senare föreställningssätt kommer till uttryck 33: 4,² där det heter:

Guds *rū^aḥ* har gjort mig,
och den Allsmäktiges fläkt gör mig levande.

V. 4 b står *n^ešāmā* ännu nära sin äldre innebörd, men dock med en tydlig dragning till att uppfattas såsom något självständigt. Det säges här icke att den Allsmäktige giver *n^ešāmā* och därmed livet, utan det är den Allsmäktiges *n^ešāmā* som gör levande. Innebörden i detta uttryck torde bliva klarare genom den föreställning som möter i v. 4 a. »El's *rū^aḥ* har gjort mig» är ett egendomligt uttryck, som måste återspegla en säregen föreställning. Och denna kan icke gärna vara någon annan än den jahvistiska skapelseberättelsens. En tydlig anspelning på Gen. 2: 7 innebär 33: 6, som tillhör det av bearbetaren i 33: 4 förutsatta sammanhanget. Och jag tänker mig därför 33: 4 enklast och mest träffande fattad såsom en poetisk anspelning på Gen 2: 7. Den senexiliske hymnologen låter Elihu med det religiöst-poetiska bildspråkets uttrycksmedel skildra Guds, den skapandes allmakt, vilken han själv har att tacka för sin tillblivelse, och om han därvid i viss mån hypotaserar *n^ešāmā*, gör han detta ännu mera med *rū^aḥ*. Medan det Gen. 2: 7 är Jahve Elohim som formar av jordens stoft och inblåser en livets *n^ešāmā*, är det Job 33: 4 El's *rū^aḥ* som danar³

¹ Till hela detta föreställningssätt och uttrycket *'āsaf rū^aḥ* jfr Ps. 104: 29.

² Om denna vers är ett senare tillägg betyder från vår synpunkt icke mycket, enär den dock tillhör ungefär samma tid som Jobsboken i dess helhet. Det är alltså i varje fall ett föreställningssätt från Jobsbokens tid som här röjer sig. Är versen en variant till 32: 8 och 33: 6, så är den en från *rū^aḥ*-föreställningens synpunkt mycket upplysande variant.

³ *'āšā* i samma innebörd som *bārā* förekommer redan i det äldre språket.

och Schaddaj's *n'sāmā* som gör levande. Det är tydligt att »El's *rū^ah*» här föreställes såsom hypostas. Stället ger alltså uttryck åt samma föreställning om »Guds Andes» närvaro och medverkan vid skapelsen som Gen. 1: 2 och Ps. 104: 30 samt Ps. 33: 6. Här uttalas denna föreställning dock tydligare än på något av dessa andra ställen. Jobsbokens hymnologiske interpolator kan, obunden av den prästerlige systematikerns betänkligheter Gen. 1: 2, besjunga människans tillblivelse medelst den konkrescerade och hypotaserade föreställningen om Guds danande *rū^ah*.

Huru den äldre tidens föreställningar upplösas och glida över i varandra, kan iakttagas på ytterligare ett par ställen i Jobsboken, nämligen 27: 3 och 17: 1. Det heter på det förstnämnda stället:

... så länge ännu min *n'sāmā* är i mig,
och Guds *rū^ah* är i min näsa.

Sv. Kbl. återgiver här *n'sāmā* med »ande» och *rū^ah* med »livsfläkt», alltså tvärt emot dess vanliga sätt att återgiva dessa båda ord. Dess översättning av stället är dock berättigad, ty orden äro faktiskt till sin vanliga innebörd omkastade av den hebräiske författaren. »Guds *rū^ah*» står 27: 3 b på alldeles samma sätt som *n'sāmā* Gen. 2: 7. Och *n'sāmā* betecknar Job såsom »sin *n'sāmā*» alldeles på samma sätt som Job 7: 11 talar om »min *rū^ah*» och såsom *rū^ah* ofta i psalmerna betecknar människans ande, jfr Ps. 31: 6; 77: 4, 7; 142: 4; 143: 4, 7. Stället visar alltså, huru *rū^ah* och *n'sāmā* numer övergå i varandra, och huru det är *rū^ah* som drager *n'sāmā* över till sin rikare innebörd, i det även *n'sāmā* användes såsom beteckning för människans ande.

En glidning från innebörden Guds *rū^ah* till mänsklig *rū^ah* föreligger sannolikt Job 17: 1. MT har *rū^ah* och måste då punkteras och tolkas: »Min *rū^ah* är förstörd.» Att *rū^ah* i så fall betecknar den mänskliga livskraften är tydligt.¹ Den massoretiska uppfattningen av stället saknar icke fog för sig.

Måhända har dock stället ursprungligen lytt: »Hans *rū^ah* har förstört mina dagar.» Ett ursprungligt *rū^ah*, som måste syftat på Gud, har i så fall övergått till *rū^ah* med syftning på Job. Har denna övergång skett genom medveten ändring, föreligger en avsikt att undvika en anstötlig föreställning om Guds *rū^ah* såsom en

¹ Så översätter även Sv. Kbl.: »Min livskraft är förstörd.»

för människans liv och lycka farlig makt. Har återigen övergången från *rūhō* till *rūhī* skett genom textförvanskning, vittnar dennas möjlighet om den nya innebördens överensstämmelse med en förefintlig uppfattning av *rū^ah*.¹

Förutsättes *rūhō* såsom den ursprungliga texten, vilket jag anser vara det riktigaste, erhåller *rū^ah iahyā* här en innebörd av mäktig kraft, som kan fördärva en människa lika väl som dana henne och hålla henne uppe. Ett numinöst drag hos *rū^ah iahyā* kommer i så fall tydligt till synes. Otto har rätt däri, att i Jobs bok det numinösa draget hos Jahve så som eljest ingenstädes i Gamla Testamentet kommer till uttryck.² *rūhō* är alltså liksom *rūhāekā* Ps. 139:7 ett gott belägg för att i den senare poetiskt-religiösa litteraturen *rū^ah iahyā* förekommer såsom hypostas och med starkt numinös innebörd.

¹ Duhm, Das Buch Hiob, KHC, läser riktigt *rūhō hūbbelā iāmaī*: »Hans *rū^ah* har förstört mina dagar», men Duhms tolkning av stället lider, såsom Budde påpekar, Das Buch Hiob, HK, därav att han fattar *rūhō* såsom uttryck för Guds vrede. Genom min tolkning av *rūhō* såsom Guds numinöst fattade *rū^ah* bortfaller denna svårighet, och stället målar med utomordentlig kraft Jobs förfaran inför Guds hårda slag.

² Das Heilige¹³ sid. 91 f.

VII.

Personifiering och hypostasering av $\bar{r}\bar{u}^a\bar{h}$ $\bar{i}a\bar{h}\bar{u}\bar{a}\bar{e}$ såsom ond och såsom helig.

Israelitens realistiska uppfattning av det religiösa och själsliga gör, att han i hithörande föreställningar inlägger en stark konkrescens. Föreställningens innehåll är för israeliten verklighetsmättat. Han känner det föreställda såsom en verklighet inpå sig, med vilken han måste räkna.

Denna starka realism och konkrescens i uppfattningen visar sig i benägenhet att personifiera. Redan tidigt började på detta sätt en personifiering av till Jahve knutna föreställningar. Personifieringen övergick därefter så småningom till hypostasering. Att lägga märke till är emellertid, att vid den israelitiska föreställningens personifiering och hypostasering dess verklighetsmättade art, dess innebörd av verksamhet och aktivitet icke mattades eller förstelnade. Hypostasen blir aldrig i Israel något statiskt, vilande. I detta sammanhang intresserar oss utvecklingsgången konkrescens-personifiering-hypostasering närmast vad $\bar{r}\bar{u}^a\bar{h}$ -föreställningen vidkommer.

Redan i de äldsta källorna i Domareboken och Samuelsböckerna möter oss $\bar{r}\bar{u}^a\bar{h}$ -föreställningen med stark konkrescens såsom en verksam, nära kraft. Denna starka, verklighetsmättade konkrescens har $\bar{r}\bar{u}^a\bar{h}$ från Jahve. Det är icke en $\bar{r}\bar{u}^a\bar{h}$ i allmänhet som i dessa källor möter oss, utan det är Jahves $\bar{r}\bar{u}^a\bar{h}$. Den mosaiske Jahve är till sitt väsen mättad av stark, våldsam kraft, som röjer sig hos hans utkorade och låter dem i hans tjänst utföra gärningar av mer än vanligt mått. Det är Jahves verksamma närhet som uttryckes genom föreställningen om $\bar{r}\bar{u}^a\bar{h}$ $\bar{i}a\bar{h}\bar{u}\bar{a}\bar{e}$ och som konkresceras genom dess personifiering.

Av de olika skiftningar, vari föreställningen om Jahves $\bar{r}\bar{u}^a\bar{h}$ uppträder under den gammaltestamentliga religiösa utvecklingen,

följer jag här personifieringen och hypostaseringen av Jahves *rūāḥ* såsom »ond», *raʿ*, och såsom »god», »helig», *ṭōb*, *ḫādōš*.

En säregen utvecklingslinje inom hypostaseringen av Jahves *rūāḥ* kunna vi iakttaga, där samtidigt med hypostaseringen går en förändring av *rūāḥ*-föreställningens innebörd, så att denna träder i religiöst-etisk motsats till Jahve och hans makt och blir det religiöst-sedligt ondas urprincip. Denna utvecklingslinje går, såsom vi skola finna, över de föreställningar som komma till uttryck Dom. 9: 23, 1 Sam. 16: 14 samt 1 Kon. 22: 21 f. och 2 Krön. 18: 20 f.¹

Personifiering av *rūāḥ* kan icke gärna förutsättas Dom. 9: 23. Det är här icke heller fråga om en religiöst-etiskt bestämd *rūāḥ*. Det är en för Abimeleks lyckosamhet »ond», skadlig, destruktiv *rūāḥ* som Jahve sänder för att undergräva hans makt. Innebörden i denna *rūāḥ* behärskas av det destruktiva draget.²

En starkt personifierad *rūāḥ*-föreställning möter oss däremot 1 Sam. 16: 14. Icke heller här är *rūāḥ*-föreställningen religiöst-etiskt bestämd, utan betecknar liksom Dom. 9: 23 den destruktiva kraften från Jahve, här destruktiv för Sauls *ḅrākā*. Enligt den äldre uppfattningen föreligger här icke någon demonologisk föreställning, utan en sådan intolkas först senare, när *raʿ* blivit religiöst-etiskt differentierat såsom ett religiöst-sedligt ont.

Ännu starkare personifierad är *rūāḥ* 1 Kon. 22: 21 f., där den säges gå ut från Jahve och bliva en »sviksam ande» i nebiims mun, som förleder dem till falska förutsägelser. När samma scen berättas av kronisten, 2 Krön. 18: 20 f., fattas den, trots att ordalagen äro alldeles desamma, säkerligen ännu mera realistiskt personi-

¹ Nära denna utvecklingslinje ligger den jesajanska föreställningen om den av Jahve sända försoffande anden. Denna föreställning uttrycker samma visshet som Jesaja erhållit redan vid sin kallelse, nämligen att Jahve med avsikt förstockar sitt folk, för att det så mycket fortare skall mogna till straffdomen och, luttrat genom denna, återupprättas. Det är Jahve själv som verkar försoffningen. Detta uttryckes så, att en försoffningens *rūāḥ* sändes av Jahve. *rūāḥ tardēmā* Jes. 29: 10 betecknar den försoffande kraft, som utgår från Jahve och förstockar folket. Samma innebörd har *rūāḥ ʿiḡʾīm*: förvirringens *rūāḥ* Jes. 19: 14. Även Jes. 37: 7 möter föreställningen om en skadlig, förskräckande *rūāḥ* från Jahve.

Föreställningen om den av Jahve sända skadande *rūāḥ*, som kommer till synes hos Jesaja på dessa tre ställen, är densamma som den äldre israelitiska föreställningen om den av Jahve sända skadande *rūāḥ*, ehuru i en säregen jesajansk utformning, jfr ovan sid. 52 f.

² Jfr ovan sid. 15.

fierat, och den kronistiske berättaren inlade däri tvivelsutan ungefär samma föreställning om en ond, mot Jahve och hans fromma avog andemakt som i Sakarjas och Jobsbokens skildring av huru *has-šātān* träder fram inför Gud för att anstifta ont bland människorna, Sak. 3: 1 f., Job 1: 6 f., 2: 1 f. samt 1 Krön. 21: 1.

Såsom en mindre lycklig textförbättring betecknar jag, att 1 Kon. 22: 21 *hā-rū^ah* betraktas såsom textskada för ett ursprungligt *has-šātān*, medan 2 Krön. 18: 20 *hā-rū^ah* betraktas som riktigt traderad text. Bättre hade varit att behålla *hā-rū^ah* såsom ursprungligt 1 Kon. 22: 21 och betrakta det såsom förvanskning 2 Krön. 18: 20, men förmodligen är *hā-rū^ah* ursprungligt på båda ställena.

Stade¹ läser 1 Kon. 22: 21 *has-šātān* och stöder sig på att den bestämda formen *hā-rū^ah* förvånar, vidare på det sällsamma i att anden tänkes bliva en *rū^ah šæḫær*, och slutligen på de maskulina verbformerna. Artikeln beror emellertid på den starka personifieringen, *rū^ah šæḫær* återger ungefär samma föreställning som *rū^ah rā^a* Dom. 9: 23 och 1 Sam. 16: 14, 23, och den maskulina verbformen torde likaså kunna förklaras genom den starka personifieringen. Såsom Albrecht visat² är *rū^ah* gen. comm., och ehuru det feminina bruket är övervägande, finnas dock tillräckligt många belägg för att bevisa även ett maskulint bruk. Det maskulina *uajjēšē* innebär alltså icke någon antydning om ett ursprungligt *has-šātān* som subjekt.

Stave³ hävdar, att det 1 Kon. 22: 21 f. verkligen är fråga om *rū^ah*, och finner att *rū^ah* »redan vacklar mellan personifiering och hypostasering». Stave betraktar *rū^ah* på detta ställe såsom »profetians ande», som »ännu tänkes som gudomlig ande och utträttar blott Jahves vilja. Han har inga egna motiv och är icke ett väsen som gläder sig över det onda såsom Satan redan hos Job och Sakarja». Det är riktigt, att såsom Stave hävdar här icke förefinnes någon »ansats till lära om Satan», men den Jahves *rū^ah*, som här starkt personifieras och nästan hypostaseras, är nära befryndad med *rū^ah rā^a* Dom. 9: 23 f. och 1 Sam. 16: 14 f. samt blir etiskt ond, när *rā^a* etiskt differentieras. Här föreligger alltså en före-

¹ The Books of Kings, SBOT. På samma sätt Kittel BH.

² Das Geschlecht der hebräischen Hauptwörter, ZAW 1896, sid. 42 f.

³ Über den Einfluss des Parsismus auf das Judentum, Haarlem 1898, sid. 240 f.

ställning om *rū^ah jahyā*, som leder över till föreställningen om Satan.

Det ligger nära till hands att både 1 Kon. 22: 21 f. och 2 Krön. 18: 20 f. finna begynnelsen till en utveckling, som utmynnar i en parallell till den parsistiska dualismen. Att det finnes en påfallande »likhet mellan de persiska föreställningarna om Angra Mainyu såsom de onda andarnas överhuvud och Soshyos såsom bekämparen av hans rike å ena sidan, samt den senjudiska åskådningen om Satan och Messias å andra sidan», har Stave visat.¹ Stave hämtar dock sina belägg härutinnan från senjudiska och nytestamentliga skrifter och avvisar, såsom ovan påpekats, 1 Kon. 22: 21 f. även »ansatsen till en lära om Satan».

Av särskilt intresse för vår undersökning är alltså att giva akt på att varken 2 Krön. 18: 20 f. eller 1 Kon. 22: 21 f. låter sig personifieringen av *rū^ah* förklaras genom att antaga parsistiskt inflytande. Ty den utpräglade parsistiska dualismen saknas. På båda ställena fattas *rū^ah* såsom kommande från Jahve. Men inflytande från den parsistiska dualismen torde röja sig däri, att uppfattningen att *rū^ah* kommer från Jahve försvagas på det senare, kronistiska stället.

Vad 1 Krön. 21: 1 beträffar, erbjuder den kronistiska berättelsens sätt att återgiva 2 Sam. 24: 1 en lärorik parallell till berättelsen om den bedrägliga *rū^ah* i Kon. 22: 21 f. och 2 Krön. 18: 20 f. Enligt 2 Sam. 24: 1 är det Jahve själv som uppeggat David till folkräkningen och sedan låter folket umgälla det.² 1 Krön. 21: 1 där-

¹ Op. cit. 189 f., 198. Stave påpekar, att den jahvistiska syndafallsberättelsens förföriska princip icke utvecklas vidare i G. T., op. cit. sid. 254.

² Med rätta avvisar Köberle, Sünde und Gnade sid. 49, en tolkning av 2 Sam. 24: 1, som söker orsaken till Jahves handlingssätt, då han förleder David till den ödesdigra folkräkningen, i en synd vartill folket redan skulle gjort sig skyldig. Jahves handlingssätt i denna berättelse kan icke förklaras såsom ett uttryck av straffande nitälskan, utan är ett uttryck för det oförklarligt kusliga och farliga, som enligt det gamla Israels uppfattning låg i Jahves väsen, jfr Volz: Das Dämonische in Jahve, Tübingen 1924. Budde, Die Bücher Samuel KHC, betonar det nyckfulla och förföriska draget i Jahves väsen, som kommer till uttryck här liksom 1 Sam. 26: 19; 2 Sam. 15: 25 f.; 16: 10—12 och framför allt 1 Sam. 2: 25, »där avsikten att fördärva uttryckligen tillskrives Jahve». Även en författare som H. P. Smith, The Religion of Israel, New York 1914, sid. 102, framhåller till 2 Sam. 24: 1 detta drag i gudsföreställningen. »Jahve till och med uppeggat David till att begå en synd för att få en förändring att straffa folket.»

För det gamla Israel låg i denna uppfattning ingen religiös-etisk svårig-

emot låter *haš-šāṭān*, det hypotaserade förföriska väsendet, förleda honom därtill. Den kronistiska föreställningen, som i Krön. 21: 1 uttryckes genom *haš-šāṭān* och 2 Krön. 18: 20 genom *rūʾh šəḫər*, är till sin innebörd alldeles densamma.

Språkligt sett har givetvis det judiska *haš-šāṭān* uppkommit ur *šāṭān* i den allmänna bemärkelsen »motståndare», »fiende»¹ i strid och måhända särskilt inför rätta. Men föreställningen *haš-šāṭān* i ordets senare bemärkelse är en fortsättning av föreställningen *rūʾh rāʿā* och *rūʾh šəḫər*. Att denna föreställning, när den övergick till religiöst-etiskt ond, icke längre betecknades såsom *rūʾh*, får sin förklaring därigenom att den etiserade gudsföreställningen icke längre kunde tänkas äga samband med en ond *rūʾh*, samt att beteckningen *rūʾh* till följd härav förbehölls åt den religiöst-etiskt gode anden.²

het. »Först en senare, känsligare tid tog anstöt av den naiva tron, som härledde all ofärd från Jahve. Man ersatte honom, till en början med Jahves ängel (2 Sam. 24: 16, 2 Kon. 19: 35, Jes. 37: 36), och sedan med Satan (Job. 2: 7), men bibehöll därjämte den gamla föreställningen (Job. 19: 21)», Gressmann: Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie sid. 86. Ännu så sent som Ps. 78: 49 skulle, enligt Gunkels textförbättring, föreställningen om Jahves ängel såsom skadande klart uttalas, Die Psalmen, Göttingen 1925, HK. Även enligt MT *malʾakē rāʾim* röjer uttrycket en äldre föreställning så till vida som *rāʾim* har den etiskt odifferentierade innebörden skadande; så Sv. Kbl. »olycksänglar», riktigare än Gamla Sv. Kbl. »onda änglar». Jfr Dillmann: Handbuch der Alttestamentlichen Theologie, Leipzig 1895, sid. 324.

Föreställningen om det farliga i folkräkningen 2 Sam. 24: 1 f. och 1 Krön. 21: 1 f. söker Frazer förstå utifrån den hos primitiva folk ofta betygade vidskepliga föreställningen, att illvilliga andar få lättare att tillägna sig något av eller anställa skada bland det räknade, Folk-Lore in the Old Testament II: 555 f. Betecknande är emellertid, att Frazer icke kan anföra någon *rūʾh*-föreställning, med vilken folkräkningens farlighet skulle varit förbunden. Det ödesdigra ligger enligt det gamla Israels uppfattning däri, att det är Jahve själv som anstiftar ofärden.

¹ Från en liknande innebörd tänkes ofta den mazdeistiska föreställningen Anra Mainyu, »Fiendeanden», hava utgått; jfr t. ex. James Hope Moulton: Early Zoroastrianism, London 1913, sid. 304.

² Även föreställningen *malʾak iahyā* förbehölls i den senare utvecklingen åt den religiöst-etiskt goda och gagnande innebörden, under det att den skadande innebörden övertogs av *haš-šāṭān*. Till föreställningen *malʾak iahyā* se Smend: Lehrbuch der Alttestamentlichen Religionsgeschichte², Freiburg i B. 1899 sid. 123 f., Gressmann: Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, Göttingen 1905, sid. 87; Dillmann: Handbuch der Alttestamentlichen Theologie, Leipzig 1895, sid. 325.

Vi kunna alltså, när vi söka göra klart för oss, huru den israelitiska föreställningen om en ond *rū^ah* uppstått och hypostaserats, finna en tydlig utvecklingslinje, som från *rū^ah rā^a*, den för välfärden destruktive anden, Dom. 9: 23, 1 Sam. 16: 14, 23; 18: 10, leder över till *rū^ah šak^aer*, den bedräglige, förföriske anden 1 Kon. 22: 21, som 2 Krön. 18: 20 är religiöst-sedligt ond och med Jahves tillåtelse lockar den ogudaktige konung Ahab i fördärvet. Fortsättningen av denna utvecklingslinje möter oss i *haš-sātān*, 1 Krön. 21: 1 och Job 1: 6 f., 2: 1 f., där den destruktive, förföriske anden från Jahve blivit ett från Jahve skilt hypostatiskt väsen med illvillig lust att skada den fromme.

Min uppfattning, att trots ordalagens likhet 2 Krön. 18: 20 har en mera hypostatisk och etiskt ond *rū^ah*-föreställning än 1 Kon. 22: 21, bygger jag därpå, att *šak^aer*, liksom *rā^a*, på kronistens tid etiskt bestämts på ett mera utpräglat sätt än vid Konungaböckernas tillkomst, vidare därpå att den senare kronistiske berättaren mera än Konungaböckernas dömer Ahab såsom den ogudaktige konungen, värd att ledas i fördärvet och därför mera avsiktligt prisgiven av Gud åt den förföriska *rū^ah*, samt slutligen på parallellen med den typiska kronistiska omgestaltningen av 2 Sam. 24: 1.

Kronistens och Jobsbokens *haš-sātān* kan alltså, till största delen åtminstone, genom en inomisraelitisk utveckling härledas från *rū^ah rā^a* och *rū^ah šak^aer* genom att bestämningarna *rā^a* och *šak^aer* religiöst-etiskt differentierades. Att denna *rū^ah* lösgjordes från Jahve och blev en illvillig, skadeglad, mot Gud avog makt och såsom senjudendomens Satan det ondas ursprung och frestande makt, torde däremot till stor del få tillskrivas det mazdeistiska inflytandet.¹

¹ Så även Stave: Über den Einfluss des Parsismus auf das Judentum, sid. 235 f., 262; George William Carter: Zoroastrianism and Judaism, Boston 1918, sid. 54; Wilhelm Bousset: Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, in dritter verbesserter Auflage herausgegeben von Hugo Gressmann, Tübingen 1926, sid. 482, 507 f.

Att ett mazdeistiskt inflytande till en viss grad gjort sig gällande i den israelitiska religiösa utvecklingen erkännes allmänt. Senjudendomens ritualistiska utveckling är analog med och befruktad av eller påverkad av den iranskt-mazdeistiska religiösa utvecklingen. Det är då även sannolikt, att enskilda religiösa föreställningar hos judarna framträtt eller blivit fullt utvecklade under mazdeismens befruktande inflytande. Särskilt gäller detta judendomens apokalyptiska och eskatologiska föreställningar.

En mycket försiktig hållning till frågan om inflytande på judendomen från parsismen intager Moulton: Early Zoroastrianism, sid. 286 f. Även be-

Volz förbiser denna förgrening av *rūāh* såsom etiskt ont andeväsen, då han gör gällande, att »den efterexiliska tidens karaktäristiska framsteg inom *rūāh*-föreställningen är den nära monoteistiska förknippningen av *rūāh* med Jahve»,¹ som gör att den »onda *rūāh*» försvinner. Det är så långt ifrån att den etiskt onda *rūāh* försvinner, att den tvärtom utvecklar sig till en mäktig hypostas, som av den religiöst-etiska dualismen ställes i motsats till Gud såsom det ondas princip. Att detta onda väsen i Satan erhåller ett särskilt egennamn, upphäver icke dess ursprung från *rūāh jahwē*.²

träffande uppkomsten av föreställningen *haš-šāfān* är Moulton närmast böjd för att antaga en inomisraelitisk utveckling, som på ett originellt och karaktäristiskt sätt utnyttjat den befruktande beröringen med parsismen, op. cit. sid. 306, 325 f. En viss självständighet präglar också enligt Söderblom den judiska *haš-šāfān*-föreställningen. Anra-Mainyu är icke tillräcklig för att förstå den judiske *haš-šāfān*, Revue de l'histoire des religions XL, sid. 266 f., 273. I allmänhet står Söderblom, utom i fråga om det eskatologiskt-apokalyptiska momentet, betänksam mot att antaga ett omedelbart mazdeistiskt inflytande på judendomen, se La vie future d'après le mazdéisme, Annales du Musée Guimet IX, Paris 1901, t. ex. sid. 152, 352, och Revue de l'histoire des religions XL, sid. 266 f. Isidor Scheftelowitz: Die altpersische Religion und das Judentum, Giessen 1920, hävdar anmärkningsvärt nog, att vid beröringen mellan parsismen och judendomen det i övervägande grad varit judendomen som påverkat parsismen, icke tvärtom.

Betydelsen av det mazdeistiska inflytandet för den judiska religiösa utvecklingen betonas jämförelsevis starkt av Stave i hans ovan anförda arbete: Über den Einfluss des Parsismus auf das Judentum. »Ett icke obetydligt inflytande på Israels religion» från parsismen förutsätter även Edgar Reuter-skiöld: Zarathustras religionshistoriska ställning, Uppsala 1914, sid. 206 f. Starkast betonas inflytandet på judendomen av W. Bousset i hans ovan anförda arbete, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter. Bousset begränsar dock sin undersökning till ett relativt sent skede, då den iransk-mazdeistiska religiösa föreställningsvärlden själv präglades av upplösning och synkretism. För *haš-šāfān*-föreställningen i judarnas kanoniska skrifter äga Boussets synpunkter alltså icke samma betydelse.

Den innebörd av allt starkare konkrescerad och personifierad skadande makt som jag funnit i de israelitiska föreställningarna *rūāh rūā* och *rūāh šāker* och som erhålla sin fortsättning i *haš-šāfān*-föreställningen, synes mig stärka sannolikheten av att denna föreställning leder sitt ursprung från en inomisraelitisk utveckling. Men å andra sidan har beröringen med mazdeismen och dess dualism säkerligen påskyndat *haš-šāfān*-föreställningens utveckling och bragt den till mognad genom att låta t. ex. dess dualistiska tendens starkare utvecklas än vad eljest hade varit fallet.

¹ Der Geist Gottes 145.

² Att »orenhetens *rūāh*» Sak. 13: 2 icke hör med till denna utvecklingslinje framgår av min ovan lämnade tolkning av detta ställe, se sid. 84. Det

Parallellt med denna hypostasering av Jahves onda och föröfriska *rūʾh* till det ondas princip, går hypostaseringen av Jahves *rūʾh* såsom helig och god. Att bestämningen helighet, *ḫodæš*, av den senare profetismen tillades *rūʾh*, beror, såsom jag ovan visat, därpå, att Jahves attribut överflyttas på hans *rūʾh*. När *rūʾh* erhåller attributet »helighet», har detta redan fått religiöst-etisk innebörd. Guds helige ande blir därför den religiöst-sedliga kraft, som erfares i Guds gemenskap. Såsom hypostas är Jahves heliga *rūʾh* det religiöst-sedliga livets princip i Guds folk och hos den enskilde fromme. Föreställningen möter oss i de kanoniska skrifterna blott ett par gånger. Men beläggen äro tydliga. Det tritojesajanska stället, Jes. 63: 10 f., hypostaserar Jahves heliga *rūʾh* såsom den religiöst-sedliga kraften i den israelitiska menighetens liv.¹ Det andra kanoniska stället, Ps. 51: 13, är däremot att fatta som ett uttryck för den enskilde frommes erfarenhet av Guds personligt omskapande religiöst-sedliga kraft. Hypostaseringen av Guds heliga *rūʾh* är hos psalmisten säkerligen ett uttryck för hans starka personliga erfarenhet av denna kraft, och ett vittnesbörd alltså om den realitet som Guds heliga *rūʾh* hade för honom.

I båda dessa kanoniska *rūʾh*-ställen står *rūʾh* alltså i närmaste samband med Jahve och betecknas uttryckligen såsom hans *rūʾh*. I den efterkanoniska litteraturen blir *rūʾh* *ḫak-ḫodæš*, den heliga *rūʾh*, såsom Volz riktigt framhåller, »en självständig storhet bredvid Gud och får mer och mer sitt eget, särskilda verkningsområde».²

Hypostaseringen av *rūʾh* *ḫak-ḫodæš* har säkerligen, liksom hypostaseringen av föreställningen om den onde anden, åtminstone påskyndats av beröringen med mazdeismen och dess föreställning om Spenta Mainyu. Inom mazdeismen är Spenta Mainyu motsatsen till Anra Mainyu, och denna motsats är i främsta rummet religiöst-etisk. Stave betonar denna motsats såsom »mer etisk än kosmologisk»,³ och om motsatsen mellan Spenta Mainyu och Anra Mainyu samma gäller om *rūʾh* *mašḫūt* Jer. 51: 1, jfr ovan sid. 56 not 1. Uttrycket är icke, såsom Volz hävdar, Der Geist Gottes sid. 145, analogt med *rūʾh* *rāʾ* utan innehåller en antropologisk *rūʾh*-föreställning.

¹ Visserligen fattas *bēḫirbō* v. 11 c bäst med syftning på Mose, jfr ovan sid. 78, men Mose föreställs här icke i första hand som den enskilde fromme utan som den israelitiska menighetens teokratiska ledare.

² Der Geist Gottes 173. För beläggen hänvisas till Volz.

³ Über den Einfluss des Parsismus auf das Judentum, sid. 121.

gäller även Söderbloms teckning av den mazdeistiska dualismens innebörd. »Profeten har i världens gång erfarit en motsats, som naturreligionen icke känner, ty Ahura Mazda och 'Lögnen', eller, såsom han senare kallades, Anra Mainyu, 'Fiendeanden', beteckna ej naturmotsatsen mellan ljus och mörker. Herren tronar i ljus, och Lögnens håla är mörk och stinkande, men motsatsen dem emellan är i grunden en sedlig och rituell motsats mellan gott och ont, mellan rent och orent.»¹

Att bakom den tydliga likheten mellan Gatha-sångernas Spenta Mainyu och judendomens *rū^ah hak-ḱodæš* ett mazdeistiskt inflytande på judendomen med största sannolikhet är att förutsätta, har Volz med rätta hävdad.² »Båda stå i närmaste samband med den högste guden, närmare förbundna med honom än de övriga överjordiska väsendena och hypostaserna; men båda äro lika bestämt självständiga gentemot denne högste Gud och äro en från honom löst hypostas. Spenta Mainyu är mindre konkret än ahuras, *rū^ah hak-ḱodæš* mindre än änglarna.»³ Religiöst-sedligt väsen präglar båda och ytttrar sig i deras verksamhet. Säkerligen är det också en riktig iakttagelse, att »det tyckes varit den zarathustriska religionens karakteristiska egenhet att abstrahera och upphöja egenskaperna och principerna till hypostas», samt att »den gammaltestamentliga *rū^ah*-hypostasen genom den persiska åskådningens inflytande växte ut till full gestalt.»⁴

En iakttagelse av intresse tränger sig på oss vid undersökningen av huru *rū^ah-iahyuē*-föreställningen hypotaserades såsom *rū^ah hak-ḱodæš*. Liksom *rū^ah-iahyuē* såsom *rū^ah rā^a* och *rū^ah šæḱæv* närmast tillhör det schofetiska *rū^ah*-föreställningskomplexet, så tillhör *rū^ah hak-ḱodæš* tydligen dettas fortsättning i det profetiska *rū^ah*-föreställningskomplexet. Med den nabiistiska orgiastiskt-ekstatiska *rū^ah-iahyuē*-föreställningen, som från och med den exiliska tiden i de religiöst ledande kretsarna börjar betraktas såsom illegitim och

¹ Nordisk Familjebok XVII, Stockholm 1912, art. Mazdeism.

² En slående likhet mellan mazdeismens Spenta Mainyu och Gamla Testamentets *rū^ah-iahyuē* finner även Moulton, Early Zoroastrianism, sid. 299. Moultons framställning blir emellertid lätt missvisande, för så vitt man ej håller i sikte att hans jämförelse gäller den typiskt efterexiliska *rū^ah-iahyuē*-föreställningen.

³ Der Geist Gottes sid. 178.

⁴ Der Geist Gottes sid. 179.

alltmer försvinner, har den hypotaserade *rūāh haḱ-ḱodāš* föga eller intet gemensamt.¹

¹ Värdefull för vår uppfattning av förhållandet mellan den iranska Spenta Mainyu och judendomens *rūāh haḱ-ḱodāš* är Edv. Lehmanns påpekan, Zarathustra II, Köpenhamn 1902, sid. 41, att Spenta Mainyu minst av allt är någon ekstatisk kraft. När Lehmann härav sluter, att Spenta Mainyu bildar »blott en dålig parallell» till Nya Testamentets »Helige Ande», enär denna snarast var den ekstatiske gudskraften, som besjälade menigheten och framkallade allehanda »kraftgärningar» i densamma, förbiser han emellertid att den nytestamentliga föreställningen τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον har ej blott denna innebörd av ekstatisk gudskraft utan även en med den profetiska *rūāh-iahyū-*föreställningen befryndad innebörd, jfr nedan sid. 158 f. För parallellen mellan Spenta Mainyu och den efterexiliskt-gammatestamentliga *rūāh haḱ-ḱodāš* gäller likaså Lehmanns synpunkt, att Spenta Mainyu ingenting har att göra med orgiastiskt-ekstatisk kraft, men missvisande blir Lehmanns slutsats, om den utsträcker till även det profetiska *rūāh*-föreställningskomplexet.

När mitt arbete är färdigt att gå i präss, utkommer ett för frågan om judendom och parsism värdefullt arbete, von Gall: ΒΑΣΙΛΕΙΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ, Eine religionsgeschichtliche Studie zur vorkirchlichen Eschatologie, Heidelberg 1926. Arbetet betonar det iranskt-mazdeistiska inflytandet på den efterexiliska judendomen, se sid. 156 f., 282.

VIII.

Jahve och $\bar{r}\bar{u}^ah$.

Såsom vår undersökning visat, förekommer $\bar{r}\bar{u}^ah$ redan i de äldsta källorna såsom $\bar{r}\bar{u}^ah \text{ jahv}\bar{e}$. Och denna förbindelse mellan $\bar{r}\bar{u}^ah$ och Jahve är så stark och innerlig, att $\bar{r}\bar{u}^ah$ präglas av Jahves väsen och egenskaper ända därhän, att $\bar{r}\bar{u}^ah$ under utvecklingens gång personifieras och hypostaseras med dessa väsenssidor och egenskaper såsom attribut.

Frågan är emellertid, om $\bar{r}\bar{u}^ah$ -föreställningen fanns redan innan Jahve genom Mose blev Israels Gud, och om det är $\bar{r}\bar{u}^ah$ som kommit att med sitt väsen präglja jahvismens gudsföreställning, eller om det är mosaismens Jahve som med sitt väsen präglat $\bar{r}\bar{u}^ah$ -föreställningen, sådan den möter oss i de äldre urkunderna, och givit den dess innehåll.

För att komma till rätta med problemet måste vi först göra klart för oss, var den israelitiska jahvismens ursprung är att söka och vad som från början låg i den israelitiske Jahves väsen.

Ett faktum, som icke kan förbigås, är att den israelitiska traditionen enstämmigt härleder sin gudstro från Mose och Jahves uppenbarelse för honom. Redan från början har den mosaiska gudsföreställningen de karakteristiska väsensdrag, som präglar hela den följande utvecklingen av Israels gudstro och som genom profetismen alltmera religiöst förinnerligas och etiseras.

Försöken att förstå den jahvistiska gudstrons uppkomst och arten av dess fortsatta utveckling utan att taga till utgångspunkt den israelitiska traditionen om en stark gudsupplevelse hos Mose, som gjort honom till jahvismens stiftare, hava icke utfallit lyckligt.

Julius Wellhausen var den förste som med verklig kritisk skärpa undersökte frågan om Mose betydelse för uppkomsten och utvecklingen av den israelitiska jahvismen. Ehuru han icke förbisåg Moses betydelse, äger dock om honom Hernalders omdöme sin

riktighet, att det torde för Wellhausen bli »omöjligt att förklara övergången från den mosaiska religionen, sådan han själv i 'Prolegomena' och 'Geschichte' tecknar densamma, till den profetiska».¹ Ävenså förefaller det mig som om Eduard Meyer² genom sin överdrivet kritiska ställning till Moseproblemet för sig försvårade den riktiga uppfattningen av jahvismens uppkomst och utveckling.

Såsom ännu mera hyperkritisk måste den uppfattningen betecknas, att bakom Pentateukens berättelser om Mose och hans verk knappast några historiska hågkomster döljas, samt att alltså icke någon grundläggande betydelse för uppkomsten av Israels gudstro kan tillskrivas Mose. En sådan ståndpunkt intager Gustav Hölscher, som kommer till det resultatet, att »Mose är hemma i Levi stam och i trakten av Kades. Det är honom som sägnerna skildra såsom grundare av Jahvekulten i Kades och dess kultbruk.» Och i dessa sägner återspeglas fastmer »de kultiska förhållandena i det gamla Kades och hos det därstädes bofasta levitiska prästadömet».³ Samma hyperkritiska uppfattning gör Hölscher gällande i sin framställning av Israels religionshistoria.⁴ Hölscher betecknar här såsom en genom rationalistisk utläggning av sägnen uppfunnen historisk konstruktion Hugo Gressmanns uppfattning,⁵ att de egyptiska förföljarnas undergång i Sävhavets av ett vulkaniskt utbrott upprörda böljor skulle övertygat Mose och de av honom ledda stammarna om den frälsande makten hos den midianitiska vulkanguden Jahve och förmått Mose att i stället för dyrkan av elim införa dyrkan av Jahve. Hölscher når dock icke något säkert historiskt resultat, och framför allt förklarar hans uppfattning icke jahvismens förmåga att elda och sammanhålla stammarna intill de stora profeternas verksamhet. När Hölscher⁶ förklarar: »Innehållet i den [av Mose] nystiftade Jahvereligionen brukar man sammanfatta i den självklara, alltså innehållslösa satsen: Jahve är Israels Gud, och Israel är Jahves folk», visar detta en förvånande brist i uppfattningen av religionens väsen. Såsom logisk formel är ut-

¹ Sven Herner: Den mosaiska tiden, Lund 1899, sid. 12.

² Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, Halle 1906.

³ Die Profeten, Leipzig 1914, sid. 115.

⁴ Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion, Giesen 1922, sid. 64 f.

⁵ Mose und seine Zeit, Göttingen 1913, sid. 108 f., 180 f., 431 f.

⁶ Geschichte der isr. und jüd. Religion, sid. 68, not 9.

trycket självklart, men såsom religiös bevägnelse är det ett av nyvunnen, eldande trosvisshet fyllt lösensord. Finner den älskande det självklart och därför innehållslöst, när det analogt på kärlekens språk heter: Min vän är min, och jag är hans?

En iakttagelse, som ej saknar sitt intresse, är, att de nordiska exegeterna allmänt hävda, att Moses religiösa upplevelse och verk äga grundläggande betydelse för tron på Jahve såsom Israels Gud. Så Frants Buhl,¹ Erik Stave,² Sven Herner,³ S. A. Fries,⁴ S. Michelet.⁵

Att hela den nordiska skolan av exegeter hävdar betydelsen av den personliga gudsupplevelsen hos Mose och i densamma ser en nödvändig betingelse för att förstå den jahvistiska gudstrons tändande och sammansvetsande genombrott hos ökenstammarna och dess förmåga att i fortsättningen sammanhålla och elda dessa, står, såsom jag tror, i samband med den starka nordiska uppfattningen av personlighetens betydelse särskilt på religionens område.

Träffande äro Nathan Söderbloms religionshistoriskt orienterande synpunkter på Mose och hans verk.⁶

Söderblom påpekar i sin fint genomförda analys av profetreligionen, att i denna »framkommer ett livskraftigare flöde av omedelbar gudserfarenhet än hela kulturreligionen känner».⁷ En stark omedelbar gudserfarenhet är det som flödar fram hos Mose. »Mose gudserfarenhet, uppenbarelsen till Moses och genom honom, var det grundläggande för den profetiska gudskunskapens och gudsdyrkans hela kommande historia.» »Jahve hade genom en gudomlig självmeddelelse till Moses blivit Mose Gud i en särskild mening, innan han blev det av honom åvägabragta stamförbundets Gud.»⁸

Vad innebar Moses gudserfarenhet? Den innebar gripenhet av Jahve. Den äkta mosaismen är »gripenhetens religion».⁹ »Den mosaiske gudens särmärke är gripande, förskräckande oundkomlig-

¹ Det israelitiske Folks Historie⁴, Köpenhamn 1906.

² Israels Historia, Stockholm 1916.

³ Israels Historia i kort sammandrag², Lund 1912.

⁴ Israels Historia, Uppsala 1894.

⁵ Fra Mose til Profeterne, Kristiania 1915.

⁶ Uppenbarelsereligion, i Skrifter i teologiska och kyrkliga ämnen tillägnade Domprosten C. A. Torén, Uppsala 1903, Gudstrons uppkomst, Stockholm 1914, och Das Werden des Gottesglaubens, Leipzig 1916.

⁷ Uppenbarelsereligion sid. 223.

⁸ Uppenbarelsereligion sid. 229 f.

⁹ Das Werden des Gottesglaubens sid. 309.

het och kraft». »Är Jahve-religionens karakteristikum själens överväldigande och består också den för gudstron betydelsefulla utvecklingen av helighetsbegreppet ingalunda blott i att upptaga sedliga moment utan framför allt i den starka och genom tiderna oförminskad bestående kraften att förskräcka och tvinga till dyrkan, så berodde detta väsentligen på Moses inre upplevelser, så som Exodus skildrar dem i ord, som trots alla berättare och bearbetare ännu låta spåra något av hans själs svallning.»¹

Hur förhöll sig Moses gudserfarenhet till den förmosaiska gudstron hos de israelitiska stammarna? Problemet hör till den gamltestamentliga religionshistoriens mest svåråtkomliga till följd av det förefintliga traditionsmateriallets beskaffenhet, men det är sam-

¹ Das Werden des Gottesglaubens sid. 310. — Klart betonar Söderblom i det anförda citatet även det viktiga faktum, att den mosaiska gudsföreställningens etisering icke består däri, att Jahve frigöres från det i hans väsen som fyller med bänan och tvingar till lydnad. Även den religiöst-etiskt fördjupade och förinnerligade gudsföreställningen är förbunden med detta väsensdrag. Till denna träffande iakttagelse av den israelitiska gudsföreställningens utveckling har Söderblom förts genom sin analys av profetismens helighetsföreställning, se art. Helig, Nordisk Familjebok XI, Stockholm 1909; Holiness, Encyclopædia of Religion and Ethics VI: 738, Edinburgh 1913, Gudstrons uppkomst, och Das Werden des Gottesglaubens. Samma riktiga iakttagelse gör Otto, när han påpekar, att den israelitiska gudsföreställningens etisering och rationalisering icke innebär att det numinösa övervinnes utan blott att det icke får fortsätta att ensidigt dominera. Med rätta påpekar Aulén, Nathan Söderblom och nutida svensk teologi, Svensk Teologisk Kvartalskrift 1926, sid. 3 f., att prioritet av att hava framhållit detta väsensdrag hos Jahve tillkommer Söderblom. Redan före kriget utkom Gudstrons uppkomst, Stockholm 1914, i tysk bearbetning av Rudolf Stübe, Leipzig 1916. Första upplagan av Das Heilige utkom 1917, alltså ett år senare.

Volz ansluter sig i Das Dämonische in Jahwe, Tübingen 1924, till Söderbloms och Ottos uppfattning, men föredrager att beteckna detta specifika väsensdrag i den mosaiskt-israelitiska gudsföreställningen såsom »det demoniska». Härigenom inträder emellertid en förskjutning av »det heliga», »det numinösa» hos Jahve i riktning mot det demonologiska föreställningskomplexet, jfr nedan sid. 142.

Mose upplevde Jahve, den Helige. Ursprungligheten i Moses gudserfarenhet och dennas nödvändighet för uppkomsten av den jahvistiska gudstron låter sig, framhåller Söderblom gentemot Gressmann, väl förenas med möjligheten att Mose gått i lära hos sin svärfader Jetro och att Jahve själv kanhända förut var bekant i Midian. »Har Mose måhända i Midian fått kännedom om Jahve, så är det dock i varje fall otvivelaktigt, att mellan den förmosaiska Jahve-föreställningen och Gamla Testamentets Jahve ligger den profetiska upplevelsens hemlighet», Das Werden des Gottesglaubens sid. 309.

tidigt ett problem av ytterlig vikt för uppfattningen av den mosaiska jahvismens art. Träffande synes mig i Söderbloms karakteristik av skillnaden mellan förmosaisk och mosaisk gudsuppfattning¹ vara den kraftfyllda våldsamheten och naturbestämtheten, som enligt Söderblom präglade den mosaiske Jahve. Dessa sidor saknas i den förmosaiska gudsföreställningen. »Redan i 3 kap. i Exodus brinner busken. I 13 kap. torna sig — likaså enligt Jahvisten — molnstoden och eldstoden, båda vittnen om Jahves närhet. I 19 kap. bryter det löst. Samme gamle oförliknelige berättare, Jahvisten, understödd av den nord-israelitiska traditionens förkunnare, Elohisten, båda låta oss se och höra, huru det åskar och blixtrar, huru Sinai ryker såsom en smältugn och bävar och återljuder likasom av lurar. Hädanefter upphöra aldrig moln och brak, eld och rök, storm och jordbävning att beledsaga Jahves uppenbarelse. Visserligen kan han också uppenbara sig i stillheten eller för profetens inre. Men ännu i senare tider behåller teofanien i Israel något av det väldiga skådespelet vid Sinai.»²

Naturbestämtheten hos Moses Jahve är enligt Söderblom så stor, att Jahve icke gärna kan fattas annat än som en naturgud. »För mig står det påtagligt klart, att den gudsgestalt, på vilken Moses grundläggande erfarenhet riktade sig, till sitt väsen var en äkta naturgud, en animistisk, krävande vilja med starka och våldsamma yttringar».³ En gudomlighet med denna våldsamma viljebestämthet var det Mose erfor, men han fattade denne fruktansvärde Gud även såsom Israels frälsande Gud. Och häri ligger upphovet till den mosaiska monoteismen. Ingen annan Gud fick Israel dyrka, och denna dyrkan bestod i med »bävande tacksamhet förbunden fruktan för den väldige». Bredvid Jahve fanns ingen i himmel och på jord värd fruktan eller hänsyn.⁴

Moses Jahve är stark, väldig vilja och våldsam, oemotståndlig kraft, omöjlig att undfly. Men denna väldiga vilja och våldsamma,

¹ Das Werden des Gottesglaubens, Kap. 8, Die Gottheit als Wille.

² Das Werden des Gottesglaubens sid. 305.

Stave påpekar, Israels Historia sid. 53, att icke heller den förmosaiska gudsföreställningen saknade viljebestämthet, men först mosaismens Jahve äger den karakteristiska viljebestämtheten, som plötsligt bryter ut med våldsam kraft. Med den förmosaiska tidens folkliga gudomligheter, terafim och elim, har Moses Jahve intet att göra.

³ Das Werden des Gottesglaubens sid. 313 f.

⁴ Das Werden des Gottesglaubens sid. 310, jfr sid. 379.

förfärande kraft är det som frälsande leder sitt folk och till gengäld kräver dess lydnad. Häri ligger fröet till den mosaiska gudstrons etisering.

Det våldsamma och förfärande hos Israels Jahve har även Otto träffande betonat.¹ Han betecknar det såsom »det numinösa». När Jahve betecknas såsom »helig», *ḡādōš*, är hans helighet på det närmaste förbunden med hans numinösa art. Israels Helige är den »Hemlighetsfulle-Otillgänglige.» Tystnaden och tomheten röja honom bäst. Men han är också den verksamme. »Han är ej vilande vara, ej stilla lag, han är het vitalitet med stark lynneskraft, är vidunderlig inre impulsivitet, är påträngande, glödande vilja».²

Så till vida har Otto rätt i sin karakteristik av Israels Jahve. Hans väsen är sådant. Men varifrån har Israels gudsföreställning erhållit denna innebörd? Otto svarar: Från *rū^aḡ*. »Jahve är *rū^aḡ*.» »Han är viljans och handlingens Gud, i vilken det numinösa 'energicum' [*rū^aḡ*] får sin alldeles särskilt starka utprägling och nästan blir denne Guds särskilda 'karaktärsdrag'.»³ Karakteristiken av Jahve vinner Otto alltså genom att på Jahve överflytta sin karakteristik av *rū^aḡ*.

rū^aḡ är för Otto »allra främst det helt underbara». »Det är makt, men icke vanlig makt, till äventyrs utomordentligt stegrad, utan i början ungefär magisk makt, sedan i adlad form undermakt. Och undermakt åter i än högre stegring som skapande makt, som skiljer sig från annan makt ej blott genom att den är 'allmakt' — ett begrepp som uppträder först senare och icke säger huvudsaken — utan därigenom att den är undermakt och ännu har en sista, spröd frändskap med trollmakt.»⁴ Hos Israel skulle den hos folken i allmänhet påvisbara erfarenheten av och föreställningen om den numinösa makten i tillvaron klarare och uttrycksfullare än annorstädes tolkats i dess *rū^aḡ*.

Genom en sådan karakteristik av det numinösa hos *rū^aḡ* och Jahve tvingas man att söka dess ursprung i föreställningar om mana

¹ Rudolf Otto: Das Heilige¹³ 1925, Aufsätze das Numinose betreffend, 1923. Av Das Heilige, som inom få år utkommit i 13 upplagor, föreligger även en svensk översättning av Ernst Logren. Det Heliga, Uppsala 1924.

² Profetische Gotteserfahrung, Aufsätze das Numinose betreffend, sid. 146, 147.

³ Profetische Gotteserfahrung, Aufsätze das Numinose betreffend, sid. 146.

⁴ Op. cit. 140.

och tabu, hemlighetsfull makt och farlighet. Att båda dessa föreställningar funnits även i Israel och influtit i dess guds föreställning är otvivelaktigt. Det hemlighetsfullt kusliga och farliga förbands med Jahve i hans helighet.¹ Och en mana-föreställning gömmer sig tydligt bakom det israelitiska *berākā* liksom bakom dettas semitiska ekvivalenter. Även mana förbindes med guds föreställningen, i det Jahve tänkes såsom förlänare av *berākā* i betydelsen livskraft, fruktsamhets- och fruktbarhetsvälsignelse.² Genom tabu- och mana-föreställningar kan dock icke den israelitiska guds föreställningens uppkomst restlöst förklaras, och de förklara icke heller denna guds föreställnings karakteristiska väsensart. Icke heller animistiska föreställningar kunna tagas till fullgod förklaring av det säreget och djupast mosaiska hos Jahve. Även »den bävande insikten om och den dystra utgestaltningen av gudomens viljekraftiga väsen, såsom animismen bjuder dem, ställdes i den bibliska uppenbarelsens tjänst».³

Det är omöjligt att fullt förklara det djupaste och mest karakteristiska hos Israels Jahve med utgångspunkt i de primitivt religiösa föreställningarna. Och profetismens utveckling av guds föreställningen kan icke tillfredsställande förklaras på annat sätt än såsom en successiv utveckling av något redan förefintligt. Enklast och säkrast är därför att följa den anvisning, som Israels tradition enstämmigt ger, och i Moses personliga gudsupplevelse söka ursprunget till det mosaiska Israels Jahve. Alltifrån den stund Jahve upplevdes av Mose var han den mosaiske Jahve med dennes säregna väsensart, som sedan av profeterna religiöst-etiskt allt mera fördjupas.

Ursprunget till det karakteristiska hos Israels Jahve, som skiljer

¹ Detta betonas kraftigt av Söderblom. »Tabu är i alla religioner det, som tillhör gudomen, och fick hos semiterna en särskilt stark utbildning. Men i ingen religion har tabuheligheten erhållit ett så fruktansvärt allvar och ett så innerligt samband med gudomen som i mosaismen», *Das Werden des Gottesglaubens* sid. 311.

² Att *berākā* i det äldre Israel har denna innebörd, har klarast påpekats av Pedersen, *Israel I—II*, sid. 135 f. Synpunkten har upptagits av Mowinckel, som dock låter den primitiva uppfattningen av *berākā* alltför länge prägla den religiösa utvecklingen, *Psalmstudien V*, 5 f. I den folkliga fromheten har den primitivare *berākā*-föreställningen fortlevat i Israel jämsides med den högre religiösa utvecklingen, jfr Sven Linder: Åkerbruk och folkfromhet i Palestina, *Bibelforskaren* 1920, sid. 234 f., 244 f.

³ Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens*, sid. 316.

honom från andra våldsamma semitiska gudomligheter¹ och som sedan utvecklas i profetismen, är att söka i Moses personliga gudsupplevelse.² Och mosaismens föreställning om *rūḥ jahwē* går alltså

¹ Att det våldsamma i Jahves väsen finnes även hos Molok, Baal och andra gudomligheter hos semitiska grannfolk, framhåller Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens*, sid. 314.

² Försöken att härleda det våldsamma och fruktansvärda i den mosaiske Jahves väsen enbart ur ökenstämningar eller ur demoniska ökenväsen hava icke gjort till fyllest. Om dessa försök gäller alltjämt Söderbloms omdöme: »Det är dåraktigt att vilja förklara den bibliska och den av denna beroende islamska monoteismen utifrån ett slags semitisk naturdrift eller några ökenstämningar». »Jahvereligionens väsentligaste egenskap var icke den, att dess stora män voro semiter, utan att de voro profeter», *Das Werden des Gottesglaubens* sid. 315. Söderblom förutsätter hos den förmosaiske Jahve demonartade drag och betecknar honom till och med såsom »den sinaitiske naturdemonen», op. cit. sid. 316, men betonar samtidigt att dessa drag i och med Moses upplevelse av Jahve såsom Israels Gud äro väsentligen övervunna. »Genom Mose lyftes Jahve ur sin naturbundenhet till en sedlig, rättskaffens vilja», op. cit. sid. 315.

Betänkligt långt i den av Söderblom avvisade riktningen går alltjämt en forskare som Hölscher. Han söker, utan att räkna med Moses gudsupplevelse, i öknen Jahvedyrkans hemort. Där »uppträder Jahve framför allt såsom elddemon». Den äldste mosaiske Jahve har ännu en starkt demonartad karaktär, och framträder ofta mer såsom demon än såsom Gud, G. Hölscher: *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion*, Giessen 1922, sid. 67 f.

Ungefär samma standpunkt som Söderblom intager R. Kittel. Han betonar, att »Jahve härstammar från öknen och har erhållit sin prägel av de skräckinjagande naturmakter som behärska öknen liv. Så som han ter sig i den brinnande busken eller i Sinaibergets ilande blix och hotande tordön, sådan är han i verkligheten». Och sådan förbliver han genom alla århundraden i Israel. Icke i första rummet en vänlig och välvillig Gud, utan en »kusligt allrådande, avundsjuk herre och härskare, som vredgas och hämnas.» Men Kittel hävdar samtidigt med synnerligt eftertryck, att detta icke är det samma som att Moses Gud helt enkelt vore en ökengud eller ökendemon. Det innebär blott att öknen med sin storslagna natur ägnade sig bättre än andra nejder att vara »den sanne Gudens uppenbarelseställe», *Gestalten und Gedanken in Israel*, Leipzig 1925, sid. 42.

Söderbloms och Ottos betoning av det kusliga som fyller med bävan, det numinösa, i den mosaiske Jahves väsen har verkat befruktande och spåras tydligt t. ex. i Kittels nyss anförda framställning. Något överdrivet har uppslaget utnyttjats av Paul Volz i *Das Dämonische in Jahwe*, Tübingen 1924, *Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte* 110. Även enligt Volz var den förmosaiske Jahve en ökengud, präglad av all öknen kuslighet och farlighet, och genom »Moses skapande upplevelse vid Sinai» blir han den mosaiske Jahve, op. cit. 26.

Det är den mosaiske Jahve som tryckt sin prägel på *rūah*, icke tvärtom.¹ Det är Jahves våldsamma kraft som fyller *rūah*-föreställningen, och det är den bävande känslan i Jahves närhet som åtföljer erfarenheten av hans *rūah*.²

A Critical and Exegetical Commentary on The Books of Samuel, Edinburgh 1904, sid. 239 f. Till iakttagelsen, att vid sidan av Jahve dödsandar icke kunna bestå, jfr t. ex. R. Kittel: Gestalten und Gedanken in Israel, Leipzig 1925, sid. 43. Mot varje sammanställning av *rūah* och dödsandar uttalar sig även Köberle: Gottesgeist und Menscheng Geist im Alten Testament, Neue Kirchliche Zeitschrift 1902, sid. 329 f.

¹ Ett nära samband mellan Jahve och *rūah* hävdar även Aurelius: »Ruach kommer från Jahve» och förbindes med honom genom Israels »energiska föreställning om en närvarande, levande och handlande Jahve», Föreställningar i Israel om de döda och tillståndet efter döden, sid. 74 f. I denna betoning av vad Israels gudsföreställning betytt för dess religiösa föreställningsvärld visar sig Aurelius såsom en exeget av den nordiska skolan, jfr. ovan sid. 137. Starkare än Aurelius skulle jag dock vilja betona, att sambandet mellan Jahve och *rūah* konstitueras därav att *rūah* är *rūah iahūā*. »Det utomordentliga, som sker hos människan», säger Aurelius, »verkas av Jahve genom en ruach, som han sänder ut», op. cit. sid. 75. Jag däremot föredrager att säga, att det enligt mosaiskt-israelitisk föreställning verkas av Jahve genom hans *rūah*. *rūah* är enligt Aurelius, op. cit. sid. 74, »en allmän, opersonlig kraft», under det jag hellre talar om *rūah iahūā*, vari Jahves kraft röjer sig såsom närvarande och verksam.

² Det nära samband mellan *rūah* och *iahūā*, som jag finner även i den äldre israelitiska föreställningen, låter sig icke förenas med uppfattningen av *rūah* såsom fluidum. Enär min framställning på denna punkt väsentligen avviker från den uppfattning, som ofta möter, t. ex. hos Volz i hans arbete Der Geist Gottes, går jag här något närmare in på frågan om *rūah* såsom fluidum.

Det hebreiska språkbruket är intet stöd för att *rūah* skulle uppfattats såsom fluidum. Det är icke riktigt att såsom Volz säga, att de språkliga uttrycken för gjuta »förträffligt belysa karaktären av fluidum» hos *rūah*, Der Geist Gottes, sid. 72. Detta gäller de av Volz anförda uttrycken för utgjuta, *šāfak*, *īāšak* och *ʾrh*. Vanligen förbindas dessa verb, liksom övriga verb för utgjuta, med prepositionen *ʾal* i betydelsen »över».

Vad först *šāfak* beträffar användes detta vanliga uttryck om att utgjuta vatten, blod eller i allmänhet flytande ämnen. Här förbindes föreställningen om ett fluidum med verbet. Men därjämte användes *šāfak* i ett flertal förbindelser i klart bildlig betydelse, t. ex. Jer. 14: 16 »utgjuta deras ondska», Ps. 107: 40 och Job. 12: 21 »utgjuta förakt», Hes. 16: 15 »utgjuta otukt», Hes. 16: 36 »utgjuta blygd», Klag. 4: 1 »stenar ligga utgjutna» = kringströdda, Ps. 73: 2 »sånär hade mina steg utgjutits» (*šuppekū*, Q), Sv. Kbl. »sånär hade jag stapplat med mina fötter», Ps. 22: 15 »såsom vatten är jag utgjuten».

šāfak förekommer vidare i en annan grupp förbindelser, även där i tydligen bildlig bemärkelse. Ett sådant uttryck är *šāfak nāfāš*. Det förekommer

1 Sam. 1:15: »Jag utgöt min *nafes* inför Jahve». Ps. 42:5 är särskilt betydande för den bildliga användningen utan rest av fluidum-föreställning: »Jag vill utgjuta över mig min *nafes*». Sv. Kbl. förtydligar: »Jag vill utgjuta inom mig min själ». *al* är här alldeles blottat på sin ursprungliga innebörd. Detsamma gäller Job. 30:16: »min *nafes* utgjuter sig inom mig», *alaz*. Jfr även Klag. 2:12 »deras *nafes* utgjutes» = de dö. Likartat är uttrycket *šafak leb*: »utgjuta hjärtat». Ps. 62:9: »Utgjuten inför honom edra hjärtan!» och Klag. 2:19 »Utgjut ditt hjärta såsom vatten inför Jahves ansikte!» tillåta endast bildlig tolkning av *šafak*. Detsamma gäller om Klag. 2:11, vare sig man följer MT »utgjuten på marken är min lever» (*kebōdī*), eller de gamla översättningarna »min ära» (*kebōdī*). Pedersen har visat, att mannens *kubōd*, »ära», är hans förmåga att göra sin kraft gällande, Israel I—II sid. 161 f. *kubōd* kan alltså för israelitisk föreställning icke ha varit ett fluidum. Även Ps. 102:1 och Ps. 142:3 »utgjuta sitt bekymmer» måste *šafak* fattas bildligt.

Om Jahve användes *šafak* särskilt i förbindelse med uttryck för vrede. När Hos. 5:10 Jahve hotande säger om Juda furstar: »över dem skall jag utgjuta min vrede såsom vatten», är det bildliga i uttryckssättet fullt klart. Jahves vrede, *ʾəbrū*, föreställes icke såsom fluidum, utan hör för israelitisk uppfattning till det personligas och viljelivets område. Detsamma gäller om Jahves *ʾaf*: vrede och *zaʾam*: misshag, jfr Jes. 42:25, Jer. 6:11, Hes. 7:8, Ps. 69:25, Ps. 79:6, Klag. 2:4; 4:11 samt Sef. 3:8. På alla dessa ställen är *šafak* bildligt, ty Jahves vrede och misshag äro en personlig affekt hos Jahve och fattades av israeliten icke såsom fluidum.

Om alltså *šafak* i dessa olika förbindelser, genom vilka människans och Jahves affekter uttryckas, har bildlig betydelse, ligger det närmast till hands att förmoda samma bildliga betydelse i förbindelsen *šafak rūah* *ʾal*. Subjekt är vid denna förbindelse endast Jahve. Fyra belägg finnas: Hes. 39:29 »Jag skall utgjuta min *rūah* över Israels hus», Joel 3:1, 2 »Jag skall utgjuta min *rūah* över allt kött» ... »över tjänarna och tjänarinnorna», Sak. 12:10 »över Davids hus och över Jerusalems invånare skall jag utgjuta en *rūah* av rörelse och bön».

Fluidal uppfattning av *rūah* föreligger ej heller i de förbindelser, i vilka *rūah* förekommer med de andra verb som betyda utgjuta. Ps. 41:9 står *išsaq* om ett svårt ont, förmodligen en svår sjukdom, som »utgjutits över» den fromme. För *išsaq rūah* finnes blott ett belägg, Jes. 44:3. I v. 3 a står *ʾašsoq* i ursprunglig betydelse gjuta, men i sin helhet är uttrycket *ʾašsoq maʾim* ett bildligt uttryck för regnet. I v. 3 b står verbet i endast bildlig betydelse. Av dess båda objekt i v. 3 b är nämligen *berākā* för israelitisk uppfattning en potens, jfr Pedersen, Israel I—II, sid. 159: »Välsignelse är livets positiva kraft, och den yttrar sig för israeliten väsentligen i fruktbarhet». Härav följer att icke heller det andra objektet *rūhī* till följd av sin förbindelse med *išsaq* behöver eller bör fattas såsom fluidum.

Verbet *ʾrh* förekommer Jes. 32:15 i uttrycket »*rūah* från höjden utgjutes över oss». Pielformen av verbet förekommer emellertid Ps. 141:8 i bildlig betydelse i uttrycket »utgjut icke min *nafes*».

Bildligt är uttrycket *nāsak* 'al Jes. 29: 10 samt Jes. 19: 14, där samma uttryck torde varit det ursprungliga, jfr ovan sid. 53.

Ett ställe finnes, där det kunde förmodas, att *rūah* verkligen föreställes såsom fluidum, nämligen Ordspr. 1: 23. Det heter där: »Jag skall låta min *rūah* kvälla fram åt eder», 'abbī'ā. Emellertid ligger även här den bildliga uppfattningen närmast till hands, vilket framgår även därav att prepositionen 'al saknas i uttrycket. Lika rikt som källsprånget, *mabbūa*, låter det livgivande vattnet framkvälla, lika rikt skall Jahve låta sin *rūah* framkvälla. Bildens jämförelsepunkt är alltså flödets riklighet.

Att icke heller innebörden av prepositionen 'al i dessa förbindelser får pressas, framgår av det föregående, jfr även ovan sid. 6. Pedersen betonar, att i fråga om det själsliga prepositionen 'al oftare användes, Israel I—II, sid. 406, not till sid. 116.

Det filologiska stödet för att *rūah* skulle föreställts såsom fluidum, är, såsom jag här sökt visa, icke hållbart. Icke heller kan en sådan uppfattning stödjas på någon allmän benägenhet hos det gamla Israel att fatta sina religiösa föreställningar fluidalt. En sådan tolkning beror på den missuppfattningen, att israelitens sätt att föreställa sig allt ytterst realistiskt och konkrescerat innebär en substantialisering.

Det är också denna konkrescering av *rūah*-föreställningen, som ligger bakom uttrycken för huru *rūah* griper människan. Dessa uttryck hava i regel innebörden av stark aktivitet. *šālah* 'al tyder på föreställningar om en våldsam och påträngande och drivande kraft och likaså *p'm*, jfr ovan sid. 5. Hos *nūah* 'al torde innebörden »sänka sig» varit den starkast betonade, och likaså är *nāfal* 'al i denna förbindelse ett uttryck för aktiv påverkan. *hāiā* 'al är minst av alla att fatta statistiskt; verbet har i denna förbindelse sin fulla dynamiska innebörd av aktivt, verksamt vara. Och ett sådant uttryck som att *rūah* ikläder sig, *lābaš*, en man, tyder icke på fluidal utan på starkt konkrescerad uppfattning. Jfr till dessa språkliga uttryck Pedersen, Israel I—II, sid. 116.

Även Aurelius betonar *rūah*-föreställningens innebörd av kraft. De utomordentliga och sällsamma rörelserna och tillstånden uppfattades »som utslag av en utifrån kommande kraft, över vilken människan icke var herre, men av vilken hon behärskades. Denna kraft är ruach», Föreställningar i Israel om de döda och tillståndet efter döden, sid. 71. Samtidigt betonar Aurelius, att »en viss materialitet» präglad föreställningssättet. *rūah* var »ett fint, osynligt kraftstoff», op. cit. sid. 72. Om betoningen lägges på »kraft» och icke på »stoff», är denna karakteristik av *rūah*-föreställningen riktig. Det är lång väg från ett så fattat »kraftstoff» till föreställningen fluidum. Något för långt i materialisering av *rūah*-föreställningen går däremot Koeberle; *rūah* »ter sig som ett slags visserligen osynligt men dock substantiellt förefintligt kraftstoff, som . . . kan fördela sig och stoffligt överföras», Natur und Geist, sid. 185. Pedersen betonar, att såväl *naf'atš* som *rūah* äro förbundna med föreställningen om verksamt kraft. »Att vara fylld med själ betyder att vara genomträngd av kraft. 'Ande' är ofta beteckningen för denna kraft, så vida det icke är själens centrum som skall betecknas», Israel I—II, sid. 104, jfr även sid. 108.

IX.

Föreställningen om livs- $rū^a h$ och om
människans $rū^a h$.

Jämte föreställningen om $rū^a h \text{ } \dot{z}ahyē$ såsom en särskild utrustning åt ett relativt fåtal, som sätter dessa i stånd att utföra övermänskliga eller ovanliga gärningar eller försätter dem i ett sällsamt eller inspiratoriskt religiöst tillstånd eller skänker starkare religiös-sedlig kraft, förutsattes i Gamla Testamentet även en $rū^a h$ -utrustning, som är given åt alla. Detta andra komplex av $rū^a h$ -föreställningar knytes till ordets grundbetydelse av vind, fläkt och koncentreras i föreställningen om $rū^a h$ såsom livsprincip, livs- $rū^a h$.

Ett ords innebörd kan icke med någon säkerhet härledas ensamt ur dess etymologi utan måste fastställas genom att undersöka, i vilken betydelse ordet faktiskt användes i språkbruket. Men även den språkliga härledningen kan tjäna att belysa föreställningens uppkomst och har då sin betydelse. Icke minst om $rū^a h$ gäller detta.

$rū^a h$ är en bildning av stammen $rūh$, som återfinnes i de främreorientalska med hebräiskan besläktade språken. Ursprungligen synes $rū^a h$ varit en beteckning för det som fläktar och blåser. Dels betecknade $rū^a h$ det som fläktar kring människan, luftdraget, vindfläkten, vinden, och i denna betydelse levde $rū^a h$ på israelitisk tunga, så länge hebräiskan talades.¹ Dels betecknade $rū^a h$ den fläkt, som människan iakttagat hos sig själv, fläkten som går in

¹ I betydelsen »vind» förekommer $rū^a h$ ofta. Gen. 3: 8 betecknar $rū^a h$ den palestinska sommareftermiddagens vind, vars fläktar medföra svalka. Andra ställen med betydelsen »vind» äro Gen. 8: 1; Ex. 10: 13, 19; 14: 21; Num. 11: 31; 2 Sam. 22: 11; 1 Kon. 18: 45; 19: 11; 2 Kon. 3: 17. I profetböckernas poetiska texter förekommer $rū^a h$ ofta i denna betydelse, t. ex. Jes. 7: 2; 17: 13; 26: 18; 32: 2; Jer. 4: 11, 12 om den brännande östanvinden från öknen; 22: 22; Hes. 5: 2, 13; 11: 13; 17: 10; 27: 26; Hos. 4: 19; 8: 7; 12: 2; Am. 4: 13; Jon. 1: 4; 4: 8; Hab. 1: 11; Sak. 5: 9; 6: 5. Särskilt ofta förekommer $rū^a h$ i betydelsen »vind» i den poetiska litteraturen, Psaltaren och Jobsboken, samt i Predikaren och Ordspråksboken.

och ut genom näsan eller munnen, andedräkten, fullständigare *rūah* pæ Ps. 33: 6 eller *rūah appa'im* Klag. 4: 20.¹

Hos alla varelser, som äga liv och rörelse, kunde denna fläkt iakttagas. När den försvann, dog människan eller djuret. Därför tänktes denna fläkt innebära livet. Den var livsfläkten, på vilken livet hänger.

Ur betydelsen »vind» framgick betydelsen »väderstreck», som i synnerhet förekommer i de apokalyptiska synerna. I denna betydelse står ordet vanligen i pluralis, *rūhōt*, se Jer. 49: 32, 36; Hes. 12: 14; 17: 21; 37: 9; 1 Krön. 9: 24; Dan. 8: 8; 11: 4.

¹ Omstridd är frågan, om den ursprungligaste innebörden av *rūah* varit »vind» eller »andedräkt». I allmänhet tänkes *rūah*-föreställningen vara uppkommen ur grundbetydelsen andedräkt, livsfläkt. Koeberle gör däremot gällande, att *rūah* ursprungligen betecknat vinden, blåsten, den häftiga utandningen, och att ordet först sekundärt börjat användas om andedräkten, Gottesgeist und Menscheng Geist im Alten Testament NKZ 1902 sid. 333, 334 f. Den ursprungliga beteckningen för den regelbundna andedräkten är enligt Koeberle *nešāmā*, op. cit. sid. 333, Natur und Geist sid. 187 f. Samma uppfattning hävdar Aurelius, Föreställningar i Israel om de döda och tillståndet efter döden, sid. 71, 78 not 1. Gen. 7: 22 *nišmat rūah hai'im* utgör enligt denna uppfattning en blandform av det äldre *nišmat hai'im* Gen. 2: 7 och *rūah hai'im* i P Gen. 6: 17 och 7: 15, Aurelius op. cit. sid. 77, jfr Gunkel: Genesis³ till Gen. 7: 22. Gunkel stryker Gen. 7: 22 *rūah* såsom glossa, Stave förmodar däri en rest av P, Första Mosebok eller Genesis sid. 59—60.

nešāmā är en bildning av *nšm*, vars frändskap med det syriska *nšm* och det arabiska *nsu* tyder på en grundbetydelse »sakta blåsa», »andas». Iakttagelserna av fläkten utom människan och hos henne själv ligga alltså ytterst nära varandra. Att avgöra, vilken som är tidigast, är enligt min tanke mycket svårt. *nešāmā* blev ett vanligt uttryck för andedräkten, men även *rūah* har tidigt blivit en beteckning för denna. Att Gen. 6: 17 och 7: 15 tillhöra P, utesluter icke att en gammal föreställning där kommer till uttryck.

Koeberle framhåller riktigt, att *rūah* på de flesta ställen, där ordet förekommer, har den rena betydelsen vind, Gottesgeist und Menscheng Geist im Alten Testament, NKZ 1902, sid 333. *rūah* betecknar i betydelsen vind såväl »den svagare fläkten» som »den starkt blåsande vinden», Aurelius op. cit. sid. 71. Men ihågkommas bör dock, att *rūah* i teofanierna gärna förekommer såsom en personifiering ej blott av stormvinden utan även av Jahves vredgade andedräkt och fnysning, och dessa betydelser ligga varandra alltså nära, se Ex. 15: 8, 10; 2 Sam. 22: 16; 1 Kon. 19: 11; Jes. 30: 28; 59: 19; Ps. 11: 6; 18: 16; 148: 8.

Att *rūah* alltså levde kvar i sin ursprungliga betydelse »vind» samtidigt med att ordet väl ägnade sig som uttryck för antropologiska och även fördjupade och innerliga religiöst-etiska föreställningar, är ett bevis för dess livskraft. Men därav förorsakades också en viss dubbeltydighet i ordet, som ej sällan vållar svårighet.

Andedräkten är, såsom Giesebrecht kort och klart anger denna betydelseutveckling hos *rū^ah*, »icke en rent fysiologisk företeelse hos människans eller djurens kroppar utan framför allt själva livets symptom och nödvändiga yttring. Därför kan *rū^ah*, enligt en vanlig förväxling av symptom och orsak, bliva beteckning för livsagensen».¹ Liksom *rū^ah*-vinden icke kan ses men förnimmes genom sina verkningar, så kan icke heller *rū^ah*-livskraften ses, men den förnimmes genom sina yttringar, eller den märkes måhända snarare genom motsatsen till sin frånvaro. Varhålst *rū^ah*-livskraft finnes, där finnes liv, *ḥayyim*, men där *rū^ah* flytt och är borta, finnes endast *bāsār*, »kött», det kroppsliga utan liv. *rū^ah* är alltså livsprincipen hos *bāsār*, det som ger liv och kraft åt *bāsār*, det i sig självt livlösa och svaga.

Hos alla varelser, som äga liv och rörelse, finnes denna livs-*rū^ah*, och till alla är den förlänad av Jahve, som skapat allt och giver liv åt allt. Redan i den jahvistiska skapelseberättelsen är livsfläkten knuten till den skapande Jahve, och även om den på detta ställe betecknas såsom *nešāmā*, är själva tanken dock densamma. Föreställningen om en för alla människor och över huvud alla levande varelser likartad utrustning med Jahves *rū^ah* träffas överallt i de gammaltestamentliga urkunderna, och denna föreställning är sig väsentligen lik överallt.² Alla levande varelser äga denna *rū^ah* från Jahve i lika mått, och det gives ingen kvalitativ åtskillnad. Det är Jahves livs-*rū^ah*, som finnes hos *bāsār*, och som gör detta till levande varelser.

Därigenom att *rū^ah* såsom livsprincip förbindes med Jahve, får den, liksom *rū^ah-jahwē*-föreställningen över huvud taget, en innebörd av makt och höjes ännu mer över *bāsār*. Motsatsen mellan *rū^ah* och *bāsār* blir på detta sätt, såsom Pedersen från något annan synpunkt betonat, icke vår västerländska motsats mellan själsligt och kroppsligt, såsom två helt skilda existensformer, utan motsatsen mellan kraft och svaghet.³ *rū^ah* hör samman med *bāsār*,

¹ Die Berufsbegabung der alttestamentlichen Propheten sid. 124.

² Det har sitt intresse att iakttaga, att den senare tidens religiösa utveckling icke undantränger denna föreställning. Tvärtom förekommer den alldeles särskilt i den efterexiliska poetiskt-religiösa litteraturen. Och liksom redan i de äldsta texterna förbindes Jahves livs-*rū^ah* med tanken på Jahve såsom skaparen.

³ Israel I—II sid. 104 f.

men är samtidigt mäktigare och starkare än detta, ty *rū^ah* stammar från Jahve. Det är detta som är innebörden i vad Aurelius med rätta kallar »den religiösa färgningen» av föreställningen om livs-*rū^ah* från Jahve. »I bruket av ruach för att uttrycka livets förhandenvaro ligger synpunkten icke av livet i och för sig som ett naket faktum (nefesch) utan av livet såsom det i varje moment bäres av en gudomlig kausalitet.»¹

Från synpunkten av denna religiöst betonade, av Jahves mäktighet präglade livs-*rū^ah* förstås bäst det jahvistiska stället Gen. 6: 3.

Och Jahve sade:

Icke skall min *rū^ah* förbliva
i mänskan för beständigt,
eftersom hon dock är kött;
så vare deras tid ett hundra tjugu år.

Ålderdomligheten av de föreställningar, som här komma till synes, erkännes allmänt. Innebörden av *rū^hi* är omstridd men fattas enklast så, att Jahves avsikt är att förkorta människans livslängd och att han därför icke kan låta sin livs-*rū^ah* förbliva i människan så länge som förut.² Mindre sannolikt är att tolka *rū^hi* om ett gudomligt stoff, som är gemensamt för Jahve och »gudasönerna» och varav människan mot Jahves vilja blivit delaktig.³

Motsatsen mellan *rū^ah* och *bāsār* såsom motsatsen mellan kraft och svaghet är, såsom Pedersen visat⁴, innebörden även av det märkliga stället Jes. 31: 3. Liksom det mänskliga är svagare än det gudomliga, så är allt som är *bāsār* svagare än det som är *rū^ah*. Det är icke lönt att förlita sig på det som är *bāsār*, vill Jesaja säga sina

¹ Föreställningar i Israel om de döda och tillståndet efter döden, sid. 79. Synpunkten framhålles även av Koeberle: Natur und Geist sid. 284.

² Denna uppfattning hävdas av Gunkel: Genesis³ sid. 57; Aurelius: Föreställningar i Israel om de döda och tillståndet efter döden sid. 77 not 2; Koeberle: Natur und Geist sid. 279 not 1, sid. 283—284; Stave: Första Mosebok eller Genesis sid. 53.

³ En sådan uppfattning hävdas av Wellhausen: Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments² sid. 306 f.; Giesebrecht: Die Berufsbegabung der Alttestamentlichen Propheten sid. 126 f.; Volz: Der Geist Gottes sid. 70 f. För att genomföra denna uppfattning nödgas emellertid Wellhausen och efter honom Giesebrecht tillgripa den osäkra utvägen att betrakta Gen. 6: 3 b såsom ett senare tillägg. Volz är på denna punkt mera försiktig, op. cit. sid. 71 not 1.

⁴ Israel I—II sid. 104.

landsmän, ty detta har icke makt att hjälpa. Endast det som är *rū^ah* kan hjälpa och är värt att förlita sig på, ty det som är *rū^ah* stammar från Jahve. Allt som är *'ēl* och allt som är *rū^ah* sammanfattas för Jesaja i Jahve. Den jesajanska utsagan står på ett högt skede av religiös utveckling, men därunder röjer sig den gamla föreställningen om livs-*rū^ah*, som kommer från Jahve.¹

Föreställningen om livs-*rū^ah* från Jahve kommer till synes även i Hesekiels bild av huru det förskingrade folket får liv igen, Hes. 37: 1 f. Såsom jag redan ovan framhållit, jfr sid. 66—67, behärskas den bildliga framställningen v. 5—6 av denna föreställning om livs-*rū^ah*, medan vid övergången från bild till omedelbar profetisk utsaga den profetiska föreställningen *rū^ah iahwē* såsom Jahves religiöst-sedligt omskapande kraft bryter igenom, och här alltså samma föreställning möter som Hes. 36: 27.

En egendomlig utformning har föreställningen om den av Jahve förlänade livs-*rū^ah* fått i den högtidliga formelartade anropan av Jahve såsom »allt kött's andars Gud», *'^alōhē hā-rūhōt l'kol-bāšār*, Num. 16: 22; 27: 16. Båda ställena tillhöra P och innehålla en anropan av Jahve såsom herre över alla människors liv att icke för den ene syndarens skull förgöra alla.² Jahve, som är upphovet till allt mänskligt liv, Sak. 12: 1, har också makt att förstöra det, Job. 12: 10.³ Detta sker genom att Jahve tager tillbaka sin livs-*rū^ah*, Job. 34: 14 f. och Ps. 104: 29 f.⁴ Att något saknar *rū^ah* är detsamma som att det saknar liv, Ps. 135: 17, Hab. 2: 19. Allt levande är underkastat den lotten, att dess livs-*rū^ah* måste vända åter, Ps. 146: 4, Pred. 3: 19, 21.

¹ Denna tolkning av stället ter sig för mig såsom den riktigaste. Volz finner även här ett »gudomligt stoff», ett »*rū^ah*-stoff», Der Geist Gottes sid. 49, ett »gudomligt livselement» op. cit. sid. 63, 73. Otto tolkar stället så, att det dominerande är »numen-ruach». Även *'ēl* är till sitt väsen »numen-ruach». Motsatsen, som Jes. 31: 3 röjer sig, är motsatsen mellan å ena sidan människan-*bāšār* och å andra sidan »numen-ruach», som präglar även *'ēl*, Profetische Gotteserfahrung, Aufsätze das Numinose betreffend, sid. 139. Otto förbiser dock, att, både i Jesajas egen, högre tankevärld och i den folkliga föreställningsvärld, som skymtar fram därunder, det är Jahve som dominerar, och att *rū^ah* är den från Jahve stammande och av Jahves makt och våldighet präglade livs-*rū^ah*. Till Jes. 31: 3 jfr ovan sid. 55.

² Jfr Baentsch: Numeri, sid. 547.

³ Stället är belysande för, huru under den senare tiden föreställningarna gå över i varandra, i det *rū^ah* och *nəfəš* här stå såsom synonymer, jfr ovan sid. 122.

⁴ Jfr Gray: Numbers, sid. 203.

Enär det står i Jahves hand att »vår *rū^ah* bevaras», Mal. 2: 15, kan genom olydnad mot Jahve människans livs-*rū^ah* äventyras. Därför gäller det att visa lydnad för Jahves bud, och profeten manar: »Tagen vara på eder *rū^ah*» genom hörsamhet, Mal. 2: 15, 16.¹

Ur *rū^ah* såsom beteckning för »livsfläkten», livsprincipen hos de levande varelserna, utan vilken de äro blott kroppar, *bāsār*, utveckledes ordets antropologiska innebörd. Betydelseutvecklingen hos *rū^ah* är analog med den som från samma utgångspunkt i föreställningen om andedräkten såsom »livsfläkten» äger rum hos *nāfæš*², men den antropologiska innebörd, som de båda orden erhålla, är icke fullt densamma. *nāfæš* blev beteckning för människan i dess helhet, såsom människoväsen. Enligt den jahvistiska skapelseberättelsen, vari det gamla Israels antropologiska föreställningar komma till synes, inblåser Gud i den av stoftet danade människan en livsfläkt, och härigenom blir hon en *nāfæš*. Pedersen påpekar, att det icke säges, att människan fick en *nāfæš* utan att hon blev en *nāfæš*.³ Det är människan i sin helhet, som betecknas såsom *nāfæš*. Israeliten skiljer icke såsom vi mellan själ och kropp, utan *nāfæš* betecknar hos människovarelsen det hela, »själen» såsom verksam helhet.

rū^ah däremot står för israelitisk uppfattning alltid i motsats mot *bāsār*, det kroppsliga, vars livande princip *rū^ah* är. *rū^ah* betecknar alltså enbart det själsliga hos människovarelsen, men icke det själsliga över huvud taget utan från en viss synpunkt. *rū^ah* bevarar även i denna antropologiska användning något av sin ursprungliga innebörd av fläkt, rörelse. *rū^ah* betecknar det som rör sig i *nāfæš*, »själen», och som sätter denna i rörelse. I *rū^ah* såsom antropologisk föreställning ligger innebörden av drivande kraft. *rū^ah* är verksamhetsfyllt, aktivt, motoriskt. När *rū^ah* driver, *ndb*, handlar *nāfæš*, själsvarelsen, Ex. 35: 21. För att mannen skall

¹ Så fattas bäst det egendomliga uttrycket *nišmartem berūhākem*, jfr Deut. 4: 15; Jer. 17: 21, se Nowack: Die kleinen Propheten³ HK, Stave: Malaki, BF, 1922.

² Av ett visst intresse är att iakttaga att även bibetydelsen doft, vällukt, utvecklades hos både *nāfæš* och *rū^ah*, i formen *rū^ah*. Att iakttaga en doft sker ofta genom att taga ett djupt andetag.

³ Israel I—II sid. 67. *nāfæš* betecknar, i motsats mot *rū^ah* och *nešāmā*, alltid individen, jfr Aurelius: Föreställningar i Israel om de döda och tillståndet efter döden sid. 67 f., 73 f., Koeberle: Natur und Geist sid. 207.

utföra den önskade handlingen, måste först hans *rū^ah* »uppväckas» därtill. När Jahve genom de assyriska konungarna ville straffa Nordriket, »uppväckte Israels Gud den assyriske konungen Puls *rū^ah* och den assyriske konungen Tillegat-Pilnesers *rū^ah*», 1 Krön. 5: 26. På samma sätt »uppväckte Jahve... Kores', Persiens konungs, *rū^ah*» att anbefalla tempelbygget i Jerusalem, Esra 1: 1, 2 Krön. 36: 22, och till tempelbygget i Jerusalem drogo av exulanterna alla de åstad, »vilkas *rū^ah* Gud uppväckte» därtill, Esr. 1: 5. I Jerusalem »uppväcker» Jahve Serubbabels, översteprästen Josuas och »allt det kvarblivna folkets» *rū^ah*, så att de icke förbliva overksamma längre utan gripa sig an med tempelbygget, Hag. 1: 14. Denna antropologiska innebörd av männniskovarelsens motoriska kraft, som först måste sättas i rörelse för att den åsyftade handlingen skall utlösas, har *rū^ah* även 2 Krön. 21: 16 och Jer. 51: 1.¹

Pedersen karaktäriserar i sin lärorika utredning av Israels föreställningar om *næfæš*, *rū^ah* och *leb*, »hjärtat», både *rū^ah* och *leb* såsom »själen som verkande kraft» samt finner skillnaden mellan *rū^ah* och *leb* bestå däri, att »medan hjärtat lika mycket är själens centrum och det innehåll som samlas om detta och bestämmer dess kraft, är anden mera ensidigt den rörda delen av själen». Hjärtat är »mera innehållsbetonat än *næfæš*». »Hjärtat är själen i dess inre halt», beskaffenhet och värde. *rū^ah* »betecknar icke själens centrum, utan den kraft, som utgår från detta och omvänt verkar på det».² Denna karaktäristik är riktig, men vad *rū^ah* beträffar — och väl även *leb* — bör ihågkommas, att *næfæš* har en relation till *bāsār* som *rū^ah* icke har. Både *næfæš* och *rū^ah* stå i relation till *bāsār*, men *næfæš* såsom den högre enheten och *rū^ah* såsom livande kraft. *næfæš* är även *bāsār*, under det *rū^ah* icke är *bāsār*.³ Att *næfæš* står i denna relation till *bāsār* är skälet till, att för israelitisk uppfattning en *næfæš* kan dö, Dom. 16: 30, Hes. 13: 19,

¹ Jfr ovan sid. 56 not 1 och Pedersen: Israel I—II sid. 71. Med utgångspunkt från denna antropologiska uppfattning förstås även bäst ett sådant uttryck som »misstankens *rū^ah*», Num. 5: 14, 30. Innebörden av *rū^ah* närmar sig här betydelsen »impuls», Gray: Numbers, sid. 50. En viss personifiering präglar här *rū^ah*, men den föreställes dock knappast såsom en demonisk makt, mot Baentsch: Numeri HK.

² Israel I—II sid. 71.

³ Härpå beror det, att Israel tillskriver Gud *rū^ah* och *leb* men däremot undviker att beteckna Gud såsom en *næfæš*.

eller dödas, Num. 31: 19. Om *rū^ah* säges däremot icke, att den dör.¹

För den israelitiska uppfattningen höra även *nəfəš* livsytringar med till *nəfəš* såsom helhet, och samma benägenhet att fatta aktivt och såsom helhet gäller även *rū^ah*.² När människan handlar, är hennes *nəfəš*-kraft, hennes *rū^ah*, med i handlingen och visar sig i denna. Handlingen är en yttring av den handlandes *rū^ah*. Varhelst en handling övas, röjer sig den handlandes *rū^ah*. Och där en mera ovanlig handling utföres, visar sig i denna en ovanlig *rū^ah*.

rū^ah kom på detta sätt även att beteckna det medvetna, aktiva själslivet, »medvetandet», hos människan. När den av törst utmattade Simson vid Lehi fann vatten och drack, »vände hans *rū^ah* tillbaka, och han fick liv igen», Dom. 15: 19. Sedan den egyptiske ynglingen, som anträffats på fältet medvetlös av tre dygns hunger och törst, fått vederkvicka sig med mat och dryck, »vände hans *rū^ah* tillbaka till honom», 1 Sam. 30: 11 f. Med denna innebörd sammanhänger även bruket av *rū^ah* för att beteckna den själsligt fullt vakna och kraftiga livsföringen. Vid underrättelsen att Josef levde och att det gick honom väl i händer, »fick Jakobs *rū^ah* åter liv», Gen. 45: 27. En man som stadigt har sitt inre inriktat på en viss livsföring, har en »fast *rū^ah*», Ps. 51: 12, jfr ovan sid. 109 f. Å andra sidan heter det om kanaaniterna, när bestörtning och förskräckelse för israeliterna förlamade deras handlingskraft, att »hos ingen stod *rū^ah* fast», Jos. 2: 11, och »det fanns ingen *rū^ah* mer kvar i dem», Jos. 5: 1. När sorg eller grämselse borttager sinnets friskhet och handlingskraft, blir *rū^ah* »slagen» och kraftlös, Ordspr. 15: 13. Även slagen av förvåning kommer människan sig icke något före. När drottningen av Saba fick se all prakten och rikedomerna vid Salomos hov, »fanns ingen *rū^ah* mer kvar i henne», 1 Kon. 10: 5, 2 Krön. 9: 4.

¹ Under den senare utvecklingen förlorade föreställningarna *nəfəš*, *rū^ah*, *leb* och *nəšāmā* ofta sin avgränsning mot varandra. Särskilt är detta fallet i den poetiskt-religiösa litteraturen. *nəšāmā* drogs över till den rikare *rū^ah*-föreställningen, jfr ovan sid. 121 f. till Job. 32: 8; 33: 4; 34: 14; 27: 3; 17: 1, samt kom även att användas liktydigt med *nəfəš* som beteckning för »varelse». Även skillnaden mellan *rū^ah* och *nəfəš* nivellerades, jfr Aurelius: Föreställningar i Israel om de döda och tillståndet efter döden, sid. 72, och likaså skillnaden mellan *rū^ah* och *leb*, se t. ex. Ex. 25: 2; 35: 21, 29.

² Pedersen, Israel I—II, sid. 72 f.

Såsom inbegreppet av den inre handlingskraften och sinnesstyrkan förekommer *rūʾh* i uttryck för sinnesrörelser av olika art, som påverka denna inre handlingskraft. När Farao oroades av sin dröm, uttrycktes detta så att »hans *rūʾh* fick en stöt», Gen. 41: 8.¹ Samma uttryck förekommer Dan. 2: 3 samt med hitpael av verbet Dan. 2: 1. Missmodet, som förtager mannens dådkraft, består däri, att »hans *rūʾh* grämer sig», 1 Kon. 21: 5. Tärande sorg är en »*rūʾh*-sorg», Gen. 26: 35; Sv. Kbl. översätter träffande »hjärtasorg». Lika främjande för livsföringen som en saktmodig tunga är, lika frätande är en vrång tunga, ty hon vållar »skada på *rūʾh*», Ordspr. 15: 4. En »bruten *rūʾh*» är för mannen såsom om mårgen i hans ben förtvinar, Ordspr. 17: 22. »Bedrövad i sin *rūʾh*» är den övergivna kvinnan och behöver i sin hjälplöshet en räddare, Jes. 54: 6. »Slocknande» är *rūʾh* hos de sörjande i Sion, Jes. 61: 3, men när denna *rūʾh* av Jahve bytes i högtidskläder (och glad *rūʾh*), få de kraft att uppbygga de öde orterna, v. 4.

Såsom beteckning för den drivande själskraften kommer *rūʾh* även att uttrycka den inre sedliga halten, som bestämmer livet. Högmod hos mannen består däri att hans *rūʾh* är hög, Ordspr. 16: 18, Pred. 7: 8, men om hans *rūʾh* är »låg», så är han ödmjuk, Jes. 57: 15, Ordspr. 16: 19; 29: 23. Om mannens *rūʾh* är »trofast», döljes den anförtrödda hemligheten, Ordspr. 11: 13, och om i hans *rūʾh* icke finnes svek, handlar han icke vrågt, Ps. 32: 2.

Såsom beteckning för den inre drivkraften hos människan övergår *rūʾh* till att beteckna hennes inre väsende i allmänhet, gärna med betoning av den större kraft och förmåga, som röja sig hos den ene eller andre. Så fattas *rūʾh* 2 Kon. 2: 9, där Elisa såsom den främste av Elias nebiim beder denne: »Må en dubbel arvslott av din *rūʾh* falla mig till», och 2 Kon. 2: 15, där nebiim betyga om Elisa: »Elias *rūʾh* vilar på Elisa».² Såsom uttryck för människans inre väsen differentieras *rūʾh* etiskt såsom ond eller

¹ Jfr Aurelius: Föreställningar i Israel om de döda och tillståndet efter döden, sid. 81.

² Det förefaller mig säkrast att i *rūʾh* på dessa båda ställen finna ett uttryck för människans *rūʾh*. Men samtidigt ligger nära till hands föreställningen om Jahves *rūʾh*, som visar sig i mäktiga mäns ovanliga gärningar. Måhända skulle den *rūʾh*-föreställning, som här kommer till synes, kunna betecknas såsom en övergångsform mellan den schofetiska föreställningen om Jahves *rūʾh* och *rūʾh* såsom beteckning för människans ande.

god, och det är i denna bemärkelse av *rū^ah*, som Jahve »prövar andarna», Ordspr. 16: 2.¹

När den religiösa uppfattningen individualiseras och fördjupas, blir *rū^ah* ett fullare uttryck för det inre, religiöst-sedliga väsendet, som präglar människans hela vandel och livsföring. Detta inre väsende är Jahves gåva. Det är Jahve som giver, *nātan*, »en ny *rū^ah*» i människans bröst och därmed ger henne ny religiöst-sedlig kraft, Hes. 11: 19; 36: 26, jfr ovan sid. 67 f. Men en vrång *rū^ah* leder vilse, Hes. 13: 3, och avfällighet mot Gud beror därpå, att »*rū^ah* icke är trofast», Ps. 78: 8. Åt de ödmjukas *rū^ah* giver Jahve liv, Jes. 57: 15, och han vill icke ständigt förtörnats, »eljest skulle deras *rū^ah* försmäktas», v. 16. Till den som är »slagen i sin *rū^ah*» skådar Jahve ned med förbarmande, Jes. 66: 2. Särskilt i psalmerna betecknar *rū^ah* ofta människans inre religiöst-sedliga väsen. Jahve frälsar dem som äro »knäckta i sin *rū^ah*» och i sin nöd själva intet mera förmå, Ps. 34: 19. En »förkrossad *rū^ah*», som ej gör det möjligt att själv orka längre, är för Gud ett välbehagligt offer, Ps. 51: 19. Den botfärdige beder Gud giva sig en »fast *rū^ah*», som frimodigt går det rättas väg, och en »villighetens *rū^ah*», som håller honom religiöst-sedligt uppe, Ps. 51: 12, 14, jfr sid. 109 f. Den anfäktade och förtvivlade klagar: »min *rū^ah* försmäktas», Ps. 77: 4; 142: 4; 143: 4, eller »min *rū^ah* förgås», Ps. 143: 7. Med de religiöst-sedliga frågorna sysslar oroligt psalmistens *rū^ah*, Ps. 77: 7, jfr Jes. 26: 9. Och i Jahves hand befäller han trosvisst sin *rū^ah*, Ps. 31: 6. På detta senare ställe skimrar den ursprungliga betydelsen livs-*rū^ah* tydligt igenom², men *rū^ah* betecknar därjämte något högre, »anden» hos människan i ungefär samma religiöst-antropologiska betydelse, vari vi använda ordet.

Om människans »ande» användes *rū^ah* på liknande sätt i Jobs bok. Den hårt prövades *rū^ah* »tränger» honom att tala, Job. 32: 18, och hans *rū^ah* är i ångest, Job. 7: 11, jfr ovan sid. 123.³

¹ Ingen demonologisk föreställning om olika andeväsen ligger i detta *rū^hot*. Först i efterkanonisk tid förekommer pluralisformen, och då maskulin, *rū^hin*, såsom benämning på ett slags demoner, Aurelius: Föreställningar i Israel om de döda och tillståndet efter döden sid. 74, Baudissin: Feldgeister, PRE VI: 16.

² Jfr Gunkel: Die Psalmen, Göttingen 1925, HK.

³ Till följd av det gamla Israels naivt antropomorfiska sätt att föreställa sig gudomen, överflyttades på denna i allmänhet de antropologiska föreställningarna och därvid även föreställningen om *rū^ah*. Även på detta stadium

visar sig dock, såsom ovan påpekats, Israels fina känsla för vad som skiljer gudomen från människan. Gud har icke samma relation till det kroppsliga, *būšār*, som människan, och därför överflyttas på honom icke *naʿfæš*-föreställningen men väl *rūāḥ*-föreställningen och *leb*-föreställningen. Genom *naʿšī* Jes. 42: 1 betecknas icke Gud som en *naʿfæš*-varelse, utan *naʿfæš* närmar sig här betydelsen själv. I denna antropomorfiska användning behåller *rūāḥ* sin innebörd av verksam kraft. Och enär *naʿfæš*-föreställningen saknas i fråga om Gud, komma *rūāḥ* och *leb* att övertaga *naʿfæš*-funktionerna i den antropomorfiska gudsföreställningen. Detta innebär, att *rūāḥ* får större betydelse för gudsföreställningen än i sin antropologiska användning. Och då därtill *leb* förlorar det mesta av sin vikt vid övergången från antropologisk till antropomorfisk användning, kommer för gudsföreställningen *rūāḥ* att få den största betydelsen. Till sist kommer genom denna utveckling Gud att betraktas från synpunkten av *rūāḥ*.

Även i sin antropomorfiska användning bevarar *rūāḥ* sin innebörd av verksam kraft. Enär Gud uppfattas såsom till sitt väsen vilja, kommer dock *rūāḥ* att beteckna blott den kraft, som utgår från Gud och framkallar verkningar utanför honom. Sin innebörd av motorisk kraft har *rūāḥ* kvar, men icke inom, endast utanför Gud. Gud själv är till sitt väsen verksamhetsmättad kraft och behöver icke av sin *rūāḥ* bringas att handla.

Vidare bevarar *rūāḥ* även i gudsföreställningen enhetligheten av kraft och dennas yttring. Liksom människans *rūāḥ* är även Guds *rūāḥ* närvarande i sin verksamhetsyttring. Varhålst sådant sker, som går utöver måttet för det vanliga mänskliga, där röjer sig en verkan av Guds *rūāḥ*, där är Guds *rūāḥ*.

Profetiskt-evangeliska och ekstatiska drag hos det nytestamentliga πνεῦμα.

Vår undersökning är framme vid den tidpunkt, där de kanoniska gammaltestamentliga skrifternas vittnesbörd upphöra. Det vore gagneligt att följa *rū^ah*-föreställningarna i Israel in på den efterkanoniska och nytestamentliga litteraturens tidsskede, men detta skulle föra utöver ramen av den uppgift som jag tagit mig före, och jag slutar därför med en kort blick framåt.

Inom den efterkanoniska judendomen blir den hypostaserade *rū^ah haḳ-ḳodæš* ett betydelsefullt teologiskt begrepp och får ej sällan personlig innebörd. Uppfattningen såsom hypostas och såsom person glida hos rabbinerna omärkligt över i varandra. Genom benämningen *rū^ah haḳ-ḳodæš* eller *rū^ah tōbā* avgränsas den från den senare tidens talrika, demonologiskt orienterade andeföreställningar.¹

När under den senare judendomen Gud starkt transcenderats och avlägsnats ur det omedelbara händelseförloppet i världen och såsom *š^emā*, »Namnet», och *š^emaḳzā*, »Himmelen» ingen direkt betydelse har för den religiösa erfarenheten, kommer hans världsstyrelse att förmedlas av mellanväsen, och såsom ett sådant föreställes *rū^ah haḳ-ḳodæš* och blir en teologisk storhet med ungefär samma funktioner som änglarna, *š^ekīnā*: »Boendet», och *mēm^erā*: »Ordet».

Till *rū^ah haḳ-ḳodæš* knytes den heliga inspirationen hos gångna tiders gudsmän, och liksom änglarna förmedlar den gudomliga uppenbarelser om förborgade ting och förutsägelser om det kommande. En karakteristisk funktion, som *rū^ah haḳ-ḳodæš* vidare erhåller, är att uppträda såsom förebedjare inför Guds tron. Såsom inspirationsprincip står *rū^ah haḳ-ḳodæš* emellanåt synonymt med

¹ Jfr Volz: Der Geist Gottes sid. 184.

š^ekīnā och säges liksom š^ekīnā vila på den därtill värdige. Frändskapen med föreställningen om Ordet visar sig däri, att det hypostaserade *dābār*, såsom uttryck för den gudomliga uppenbarelsen senare betecknat med terminus technicus *mēm^erā*, i targumiska texter emellanåt ersätter de kanoniska texternas *rū^ah*.¹ Likaså visar sig en frändskap med Ordet däri, att sedan *rū^ah hak-ḳodæš* såsom inspiratorisk princip upphört att göra sig förnummen i och med det att inga skriftprofeter mera framträda, den efterträdes av den vid särskilda tillfällen uppenbarade himmelska rösten, *bat ḳōl*.

Det är icke heller ägnat att förvåna, att vissa beröringspunkter också finnas mellan de båda starkt hypostaserade föreställningarna *rū^ah hak-ḳodæš* och *ḥokmā*, »Visheten». Redan Dan. 5: 11 förekommer den heliga *rū^ah* nära förbunden med *ḥokmā*, Vishet. Det till hednisk omgivning transponerade uttrycket »heliga gudars *rū^ah*» återger nämligen den genuint judiska föreställningen »helig[a gudars] *rū^ah*». ² Volz förmodar riktigt, att »det religionshistoriskt yngre och snävare begreppet Vishet utrustats med drag av det äldre och vidare begreppet Ande». ³

För det nytestamentliga τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον äga de gammaltestamentliga *rū^ah*-föreställningarna sin stora betydelse. Visserligen får icke problemet ställas så, som om de nytestamentliga πνεῦμα-föreställningarna kunde utan vidare betraktas såsom en fortsättning av de gammaltestamentliga *rū^ah*-föreställningarna. Mellan de gammaltestamentliga kanoniska skrifterna och de nytestamentliga ligger judendomen, varjämte inflytelser ur den hellenistiska världen måste medräknas. Såsom en överdrift måste det dock betecknas, när Leisegang ensidigt söker även de synoptiska andeföreställningarnas ursprung i senantiken. ⁴ Och Gunkel betonar med rätta, att frågan om judendomens och hellenismens inverkan på de nytestamentliga föreställningarna om anden icke har avgörande betydelse, »enär vi vid föreställningen om andeverkningarna hava att göra med en urgammal hebräisk eller kanhända ursemitisk föreställning». ⁵ På

¹ Volz: Der Geist Gottes, sid. 186.

² Jfr ovan sid. 87 samt Gunkel: Die Wirkungen des heiligen Geistes, sid. 18.

³ Der Geist Gottes sid. 190.

⁴ Pneuma Hagion, Der Ursprung des Geistbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik, Leipzig 1922.

⁵ Die Wirkungen des heiligen Geistes, Göttingen 1888, sid. 4.

samma sätt framhåller Hehn, »att även den gamla Orienten och framför allt Gamla Testamentet bjuder mycket beaktansvärda underlag för de senare andeföreställningarna, som obetingat måste medtagas för att fullt förstå de senare tankarna».¹

Av största vikt är beträffande de nytestamentliga πνεῦμα-föreställningarna den iakttagelsen, att enligt evangeliernas vittnesbörd Jesus själv aldrig grundar sin sändning i världen på Andens verksamhet eller på någon särskild πνεῦμα-utrustning. Detta drag är gemensamt för synoptikerna och Johannesevangeliet. Därtill kommer, att han enligt det synoptiska vittnesbördet sällan talar om Anden. Blott i ett enda fall sätter han, enligt Matt. 12: 28, sin verksamhet att helbrägdagöra sjuka i samband med πνεῦμα θεοῦ.

Några andra utsagor visa, att Jesus delade sin tids pneumatologiska föreställningar. Enligt Mark. 3: 29, Matt. 12: 31—32 och Luk. 12: 10 samt Luk. 11: 13 anknyter Jesus till den judiska föreställningen om den hypotaserade *rūʿh haḳ-ḳodæš*. Enligt det sistnämnda stället, Luk. 11: 13, förband Jesus *rūʿh haḳ-ḳodæš* med Fadren i himmelen såsom given av honom. Mark. 12: 36 och Matt. 22: 43 möter oss i Jesu mun den hypotaserade föreställningen om *rūʿh* såsom inspiratorisk princip. En säregen utformning av samma föreställning, vittnande om Jesu levande uppfattning av den inspiratoriska *rūʿh*, kommer till synes Matt. 10: 20, Mark. 13: 11 och Luk. 12: 12. Det förstnämnda av dessa ställen är tydligast och visar genom uttrycket »eder Faders *rūʿh*», att Jesus på Fadren i himmelen överför profetismens *rūʿh iahwæ*. Liksom profeterna kände sina utsagor komma från Jahve genom hans *rūʿh*, skulle lärjungarna känna att vad de skulle säga gavs dem av deras himmelske Fader genom hans *rūʿh*.

Oftare förekommer Anden i evangelisternas utsagor om Jesus. Hans liv med dess underbara tilldragelser och hans verksamhet i ord och gärningar tolka evangelisterna medelst föreställningen om den gudomlige, helige Anden, vari Guds kraft yttrar sig. Av vikt är emellertid iakttagelsen, att ingenstades i evangelisternas till Jesus knutna ande-utsagor något ekstatiskt moment antydes, varken i synoptikerna eller i Johannesevangeliet. Inga glossolaliska fenomen tillskrivas Jesus, och inga ekstatiskt-pneumatiska drag i hans bild ens antydas. Anden är här ett uttryck för övermänsklig kraft

¹ Zum Problem des Geistes im Alten Orient und im Alten Testament, ZAW 1925, sid. 212.

eller för den starkaste och innerligaste religiösa och sedliga kraft. Detta gäller även Fjärde evangeliets avskedstal till lärjungarna, vari $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$ -utsagor förekomma rikligare än i synoptikerna och i Fjärde evangeliet för övrigt.

Sparsamheten i evangelisternas teckning av $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$ i Jesu liv och förkunnelse är säkerligen riktigt träffad. Liksom Israels största profeter starkt kände Guds verksamma kraft sig nära och ej behövde mer än denna erfarenhet, så levde Jesus i vissheten att Fadren är nära och alltjämt verkar, och han behövde därför icke något annat. Han hade Gud, och därför behövde han icke $\pi\upsilon\alpha\eta$.

För Jesus hade föreställningen $\pi\upsilon\alpha\eta$ *hak-kodæš* icke samma betydelse som för hans evangelister och i allmänhet hans judiska samtid. Jesus erinrar om de stora profeternas omedelbarhet inför Jahve och hans $\pi\upsilon\alpha\eta$. Men utöver profeterna går Jesu visshet om Fadren och Fadrens $\pi\upsilon\alpha\eta$, och sin särställning gentemot sina lärjungar röjer han även därigenom, att han aldrig talar om Fadrens $\pi\upsilon\alpha\eta$ såsom verksam hos honom själv utan endast såsom given åt hans lärjungar.

Även Paulus och Apostlagärningarna känna $\tau\omicron$ $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$ ($\tau\omicron\upsilon$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$), $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$, $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$ $\xi\chi\iota\omicron\upsilon$, såsom Guds närvarande, mäktigt verkande religiöst-sedliga kraft, som yttrar sig i det kristna tros- och helgelselivet. Nära denna $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$ -föreställning stå för Paulus $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$ $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ Rom. 8: 9, $\tau\omicron$ $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$ $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\upsilon$ 2 Kor. 3: 17 och $\tau\omicron$ $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$ $\iota\eta\sigma\omicron\upsilon$ $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ Fil. 1: 19, jfr $\tau\omicron$ $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$ $\iota\eta\sigma\omicron\upsilon$ Apg. 16: 7, vilka likaså förbindas endast med det kristna tros- och helgelselivet och uttrycka den uppståndne och levande Herrens verksamt närvarande kraft, jfr »Herren är Anden», 2 Kor. 3: 17. I hela detta komplex av nya, paulinska $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$ -föreställningar spåras liksom i Jesu och evangelisternas andeföreställningar innebörden av religiöst-sedligt verksam kraft¹ och så till vida går detta paulinska föreställningskomplex liksom Jesu och evangelisternas andeföreställningar, genom förmedling av judendomens hypotaserade $\pi\upsilon\alpha\eta$ *hak-kodæš*, tillbaka till den profetiska $\pi\upsilon\alpha\eta$ -*iahyā*-föreställningen.²

¹ Betecknande nog är det väsentligen med detta komplex av paulinska $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$ -föreställningar Viotti sysslar i sin undersökning Kristus och Anden, Uppsala 1910.

² Endast väsensdraget av religiöst-sedligt verksam kraft har jag här i sikte. I övrigt finnas stora olikheter, exempelvis den olika innebörden i den paulinska motsättningen $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$ - $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ och den gammaltestamentliga motsättningen $\pi\upsilon\alpha\eta$ -*bāšūr*.

Men hos Paulus och i Apostlagärningarna möter dessutom en annan $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$ -föreställning, som är förenad med ekstatiske och glossolaliska fenomen. Denna $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$ -föreställning betecknas märkligt nog endast såsom $\tau\omicron\ \pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$ eller, särskilt i Apostlagärningarna, såsom $\tau\omicron\ \pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha\ \tau\omicron\ \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\nu$, och aldrig såsom Guds, Kristi eller Herrens $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$. Karakteristiskt är, att denna $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$ -föreställning möter i de paulinska brev, som äro riktade till församlingarna i Mindre Asien, den orgiastiska ekstasens urgamla hemort¹, och det närbelägna Grekland. Paulus intager till denna $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$, även om han berömmar sig av att själv äga dess verkningar, 1 Kor. 14: 6, 18, en viss försiktig och reserverad hållning, och han är angelägen att betona den profetiskt-evangeliska $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$ -föreställningen såsom religiöst-etiskt högre och värdefullare samt att till denna senare så fast som möjligt binda den ekstatiske-glossolaliska $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$. Denna strävan kommer till synes i Pauli upprepade försäkran: »Allt detta verkar den samme ene Anden», 1 Kor. 12: 11, jfr v. 4, 7, 13. Genom att de nyomvända framför allt vinnlägga sig om det kristna tros- och helgelselevets andeverkningar, skulle de orgiastiskt-ekstatiske-glossolaliska andeverkningarna hindras att utveckla sig självständigt och därigenom gå till överdrift och komma det kristna livet att urarta.

Vad Samuel en gång betydde för det gamla Israel, då han vid mötet med den kanaaneisk-syriska orgiastiska ekstasen med riktig religiös instinkt ledde den nya rörelsen in i jahvismens strömfåra och därmed gav inriktningen åt den följande religiösa utvecklingen, som lät nabiismens kraftfyllda, orgiastiskt-ekstatiske $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$ uppgå i Jahves $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$, det gjorde för den unga kristendomen Paulus, när han med säker religiös uppfattning mötte sin tids »nabiism», den ekstatiske-glossolaliska $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$ -fromheten, som lik ett starkt men grumligt källsprång vällde fram ur den nykristna marken, och oupplösligt sammangöt dess ekstatiske $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$ med Jesu frälsningsverk och »Fadrens Ande». Pauli pneumatologiska betydelse för den unga kristendomen var inriktningen mot det djupast personliga religiöst-etiska fromhetslivet, som utan att stöta bort den ekstatiske $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$ -fromheten så småningom tämjer dess överdrifter och leder dess kraft in i det personliga gudslivets av profeterna och rikast och fullast i evangeliet utformade fåra.

¹ Jfr ovan sid. 23, 28.

Anförd litteratur.

- Albrecht, Karl, Das Geschlecht der hebräischen Hauptwörter, ZAW 1896 127.
- Aulén, Gustaf, Nathan Söderblom och nutida svensk teologi, Svensk Teologisk Kvartalsskrift, 1926 3 138.
- Aurelius, Erik, Föreställningar i Israel om de döda och tillståndet efter döden, Uppsala 1907 37, 143, 144, 146, 148, 150, 152, 154, 155, 156.
- Baentsch, Bruno, Exodus-Leviticus-Numeri, HK, Göttingen 1903 17, 34, 93, 151.
- Baethgen, Friedrich, Die Psalmen², Göttingen 1897, HK 112, 119.
- Balla, Emil, Das Ich der Psalmen: Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Heft 16, Göttingen 1912 74, 113.
- Baudissin, Wolf, Feldgeister, PRE VI, sid. 1 f.
- Behrmann, Georg, Das Buch Daniel, Göttingen 1894, HK 88.
- Bousset, Wilhelm, Die Offenbarung Johannis, Göttingen 1906 49.
- , Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, in dritter, verbesserter Auflage herausgegeben von Hugo Gussmann, Tübingen 1926, Handbuch zum Neuen Testament 21, 130, 131.
- Briggs, Charles Augustus and Emilie Grace, A Critical and Exegetical Commentary on The Book of Psalms, Edinburgh 1907—1909, i The International Critical Commentary 113.
- Budde, Karl, Das Buch der Richter, Freiburg i. B. 1897, KHC 5.
- , Das Buch Hiob², Göttingen 1913, HK 121.
- , Die Bücher Samuel, Tübingen und Leipzig 1902, KHC 21, 128.
- Buhl, Frants, Det israelitiske Folks Historie⁴, Köpenhamn 1906, 137.
- , Jesaja², Köpenhamn 1912, 47, 49, 52, 55.
- , Psalmerne, Köpenhamn 1900, 112.
- Carter, George William, Zoroastrianism and Judaism, Boston 1918, 130.
- Cheyne, Thomas Kelley, The Book of Psalms, 1884, ²1904, 112.
- Dalman, Gustaf, Die Worte Jesu I, Leipzig 1898, 16.
- Dillmann, August, Handbuch der alttestamentlichen Theologie, aus dem Nachlass des Verfassers herausgegeben von Rudolf Kittel, Leipzig 1895, 129.
- Duhm, Bernhard, Das Buch Jeremia, Tübingen und Leipzig 1901, KHC 56, 59.
- , Das Buch Hiob, Freiburg i. B. 1897, KHC 124.
- , Das Buch Jesaja⁴, Göttingen 1923, HK 47, 49, 54, 55.
- , Die Psalmen, Freiburg i. B., Leipzig und Tübingen 1899, KHC 108, 119.
- Erman, Adolf, Denksteine aus der thebanischen Gräberstadt, Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften XLIX, 1911, 113.
- Frazer, James George, Folk-Lore in the Old Testament, London 1919, 129.

- Fries, Samuel Andreas, *Israels Historia*, Upsala 1894, 137.
- Gall, August Freiherrn von, ΒΑΣΙΛΕΙΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ, Eine religionsgeschichtliche Studie zur vorkirchlichen Eschatologie, Heidelberg 1926, 134.
- Geissler, J., Die litterarischen Beziehungen der Eramemoiren, insbesondere zur Chronik und den hexateuchischen Quellschriften, Chemnitz 1899, i Jahresbericht des Realgymnasiums zu Chemnitz 106, 108.
- Gesenius, Wilhelm, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, bearbeitet von Frants Buhl.¹⁶ Leipzig 1915, 18, 80.
- Giesebrecht, Friedrich, Das Buch Jeremia², Göttingen 1907, HK 56, 59.
- , Die Berufsbegabung der Alttestamentlichen Propheten, Göttingen 1897, 3, 45, 47, 57, 64, 86, 149, 150.
- Goldziher, Ignaz, Abhandlungen zur arabischen Philologie I, Leiden 1896 25.
- Gray, George Buchanan, A Critical and Exegetical Commentary on Numbers, Edinburgh 1903, The International Critical Commentary, 17, 151, 153.
- Gressmann, Hugo, Altorientalische Texte und Bilder, Tübingen 1909, 19, 117.
- , Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, Göttingen 1905, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Heft 6, 129.
- , Mose und seine Zeit, Göttingen 1913, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Neue Folge, Heft 1, 136.
- Gunkel, Hermann, Die Psalmen, Göttingen 1925 (under utgivning), HK 113, 129, 156.
- , Die Wirkungen des heiligen Geistes, nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und nach der Lehre des Apostels Paulus, Göttingen 1888, 4, 5, 87, 88, 159.
- , Genesis³, Göttingen 1910, HK 95, 150.
- , Ägyptische Danklieder, i Reden und Aufsätze, Göttingen 1913, 113.
- Hehn, Johannes, Zum Problem des Geistes im Alten Orient und im Alten Testament, ZAW 1925, 39, 98, 143, 160.
- Heiler, Friedrich, Das Gebet, München 1918, 42.
- Herner, Sven, Den mosaiska tiden, Lund 1899, 136.
- , Israels Historia i kort sammandrag², Lund 1912, 137.
- Herrmann, Johannes, Ezechiel, Leipzig 1924, KAT 61 f.
- Hoffmann, Georg, Versuche zu Amos, ZAW 1883, 18, 40.
- Hölscher, Gustav, Die Profeten, Leipzig 1914, 136.
- , Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion, Giesen 1922, 136, 142.
- , Hesekiel, Der Dichter und das Buch, ZAW Beiheft 39, 61.
- , Zum Ursprung des israelitischen Prophetentums, Alttestamentliche Studien Rudolf Kittel zum 60. Geburtstag dargebracht, BWA, Heft 13, Leipzig 1913, 20, 28, 29.
- Jirku, Anton, Die Dämonen und ihre Abwehr im Alten Testament, Leipzig 1912, 143.
- Kautzsch, Emil Friedrich, Religion of Israel, A Dictionary of the Bible, Extra Volume, 4, 23, 35, 40, 84.
- Kittel, Rudolf, Biblia Hebraica². Leipzig 1913, 127.
- , Die Bücher der Chronik, Göttingen 1902, HK 101.

- Kittel, Rudolf, Die Bücher der Könige, Göttingen 1900, HK 33.
- , Die Psalmen³⁻⁴, Leipzig 1922, KAT 110, 115.
- , Gestalten und Gedanken in Israel, Leipzig 1925, 142, 144.
- Klostermann, August, Die Bücher Samuelis und der Könige, Nördlingen 1887, KK 21.
- , Ezechiel, Ein Beitrag zu besserer Würdigung seiner Person und seiner Schrift, Theologische Studien und Kritiken 1877, 62.
- Koeberle, Justus, Gottesgeist und Menscheng Geist im Alten Testament, NKZ 1902, sid. 321 f., 148.
- , Natur und Geist nach der Auffassung des Alten Testaments. München 1901, 59, 146, 150, 152.
- , Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christum. München 1905, 128.
- König, Friedrich Eduard, Der Offenbarungsbegriff des Alten Testaments, Leipzig 1882, 18.
- Kraetzschmar, Richard, Das Buch Ezechiel, Göttingen 1900, HK sid. 59, 61 f.
- Kristensen, Brede, Livet fra døden, Oslo 1925, 96.
- Kuenen, Abraham, The Prophets and Prophecy in Israel, översättning af De Propheten en de Prophetie onder Israel, Leiden 1875, 57.
- Lehmann, Edvard, Zarathustra I—II, Köpenhamn 1899—1902, 134.
- Leisegang, Hans, PNEUMA HAGION, Der Ursprung des Geistbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik. Leipzig 1922, 159.
- Lindblom, Johannes, Die Literarische Gattung der prophetischen Literatur, Uppsala 1924, 41, 60.
- , Profetforskningens metod, Söderblomska festskriften, Uppsala 1926, 41, 42.
- Linder, Sven, Åkerbruk och folkfromhet i Palestina, Bibelforskaren 1920, 141.
- Linderholm, Emanuel, Pingströrelsen, Stockholm 1924, 5, 18, 24, 25, 28, 41, 51.
- Löhr, Max, Die Bücher Samuels erklärt von Otto Thenius, Dritte vollständig neugearbeitete Auflage besorgt von Max Löhr, Leipzig 1898, KEH 21.
- Marti, Karl, Das Dodekapropheton, Tübingen 1904, KHC.
- Meyer, Eduard, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, Halle 1906, 136.
- Michelet, Simon, Fra Mose til Profeterne, Kristiania 1915, 137.
- Moore, George F., A Critical and Exegetical Commentary on Judges², Edinburgh 1908, INCC 3.
- Moulton, James Hope, Early Zoroastrianism, London 1913, The Hibbert Lectures, Second series 129, 130, 131.
- Mowinkel, Sigmund, Der Knecht Jahwäs, NTT 1921, 72, 74 f.
- , Det Gamle Testamentes Salmebok, Salmene i oversettelse, Kristiania 1923, 116.
- , Miscellen, ZAW 1916, 25.
- , Om nebiisme og profeti, NTT 1909, 185 f., 37, 52.
- , Psalmenstudien I: Åwän und die individuellen Klagepsalmen, Videnskaps-selskapets Skrifter. II Hist.-Filos. Klasse 1921, Kristiania 1921, 113.
- , Psalmenstudien II, Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie, Kristiania 1922, 12, 119, 120.
- , Psalmenstudien III, Kultprophetie und prophetische Psalmen, Kristiania 1923, 8, 18, 23, 25, 40, 57, 85, 104.

- Mowinckel, Sigmund, Psalmenstudien V, Segen und Fluch in Israels Kult und Psalmdichtung, Kristiania 1924, 11, 113, 115, 116, 141.
- Myrberg, Otto Ferdinand, Profeten Esaias, Stockholm 1887, 74.
- Nowack, Wilhelm, Die kleinen Propheten², Göttingen 1903, HK 45.
- , Die kleinen Propheten³, Göttingen 1922, HK 45, 82 f., 84, 152.
- , Richter, Ruth u. Bücher Samuelis, HK, Göttingen 1902, 3, 13, 21, 30.
- Otto, Rudolf, Aufsätze das Numinose betreffend, Stuttgart/Gotha 1923, 2, 72, 143, 151.
- , Das Heilige³, Gotha 1925, 2, 72, 116, 124, 138.
- , Det Heliga, övers. af Ernst Logren, Uppsala 1924, 140.
- Pedersen, Johannes, Israel I—II; Köpenhamn 1920, 192, 11, 12, 23, 56, 58, 66, 68, 71, 109, 141, 145, 149, 152, 153, 154.
- Procksch, O., Das Nordhebräische Sagenbuch Die Elohimquelle, Leipzig 1906, 17.
- , Die letzten Worte Davids, i Alttestamentliche Studien Rudolf Kittel zum 60. Geburtstag dargebracht, BWA, Heft 13, Leipzig 1913, 16.
- Reuterskiöld, Edgar, Zarathustras religionshistoriska ställning, Uppsala 1914, 131.
- Rothstein, J. W., Die Nachtgesichte des Sacharja, Studien zur Sacharjaprophetie und zur jüdischen Geschichte im ersten nachexilischen Jahrhundert, BWA, Heft 8, Leipzig 1910, 82.
- , Liber Ezechiel, BH 64, 65.
- Scheftelowitz, Isidor, Die altpersische Religion und das Judentum, Giessen 1920, 131.
- Sellin, Ernst, Das Zwölfprophetenbuch, Leipzig 1922, KAT 46.
- Smemd, Rudolf, Lehrbuch der Alttestamentlichen Religionsgeschichte², Freiburg i. B. 1899, 7, 37, 52, 129.
- , Ueber das Ich der Psalmen, ZAW 8, 74, 113.
- Smith, Henry Preserved, A Critical and Exegetical Commentary on The Books of Samuel, Edinburgh 1904, INCC 144.
- , The Religion of Israel, New York 1914, 128.
- Stade, Bernhard, The Books of Kings, SBOT, Leipzig 1904, 127.
- Stave, Erik, Daniels Bok, Upsala 1894, 88.
- , Första Mosebok eller Genesis, Uppsala 1911, 96, 150.
- , Haggai, Sakarja, Malaki, De mindre profeterna III, Uppsala 1922, 83, 84, 152.
- , Hesekiel, Uppsala 1925, Israels Profeter V, 61 f.
- , Inledning till Gamla Testamentets kanoniska skrifter, IGT, Stockholm 1912, 17, 34, 61, 104.
- , Israels Historia, Stockholm 1916, 24, 26, 137.
- , Jeremia, Uppsala 1922, Israels Profeter IV, 58.
- , Om döden och dess öfvervinnande i Gamla Testamentet, Kyrklig Tidsskrift 1900, sid. 485 f., 67.
- , Über den Einfluss des Parsismus auf das Judentum, Haarlem 1898, 15, 67, 112, 117, 127 f., 130 f.
- Steuernagel, Carl, Das Deuteronomium², Göttingen 1923, HK 57, 94.
- Stummer, Friedrich, Sumerisch-akkadische Parallelen zum Aufbau alttestament-

- licher Psalmen, Paderborn 1922, Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums XI, 109, 113.
- Söderblom, Nathan, Das Werden des Gottesglaubens¹. Leipzig 1916. Ny upplaga, Leipzig 1926, 137 f.
- , Gudstrons uppkomst, Stockholm 1914, 137.
- , art. Helig, Nordisk Familjebok XI, Stockholm 1909, 138.
- , Holiness, Encyclopædia of Religion and Ethics VI, 138.
- , La vie future d'après le mazdéisme, Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études, Tome neuvième, Paris 1901, 131.
- , art. Mazdeism, Nordisk Familjebok XVII, Stockholm 1912, 133.
- , Uppenbarelsereligion, i Skrifter i teologiska och kyrkliga ämnen tillägnade Domprosten C. A. Torén, Uppsala 1903, 41, 137.
- Thomasson, Isak, Glimtar in i muhammedanskt religiöst liv, Svenska Jerusalem-föreningens Tidskrift 1926, 21.
- Viotti, Johannes, Kristus och Anden, Studier i de pnevmatiska och kristologiska föreställningarnas samband hos Paulus, Uppsala 1910, 161.
- Volz, Paul, Das Dämonische in Jahwe. Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 110, Tübingen 1924, 128, 138, 142, 144.
- , Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im Alten Testament und im anschliessenden Judentum, Tübingen 1910, 33, 42, 44, 45, 46, 48, 53, 59, 64, 65, 84, 116, 118, 131, 143, 144, 150, 151, 158, 159.
- Wellhausen, Julius, Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments², Berlin 1889, 150.
- , Die kleinen Propheten übersetzt und erklärt³ 1898, Skizzen und Vorarbeiten V, 45.
- , Israelitische und jüdische Geschichte⁷, Berlin 1914, 136.
- , Prolegomena zur Geschichte Israels⁶, Berlin 1905, 136.

Ord- och Sakregister.

- Abimelek och Sikems borgare söndras genom en tvedräktsande 15, 126.
- '*ādām* och '*ēl* såsom motsatser 55, 151.
- Ahab lyssnar till Jahves nebiim 28, 29, 126 f., 130.
- Ahabs *berākū* förstöres 31.
- Ahas och den jesajanska gudsutsagan 47.
- Ahura Mazda 131.
- '*al* och '*æl* i förbindelse med verb för påverkan av *rūaḥ* 6, 146.
- Amasai utrustas med *rūaḥ* till inspirerad utsaga 99.
- Amos höjer *hinnābē* från nabiistisk till profetisk innebörd 43.
- Amos och Amasja 42 f.
- Amos och *rūaḥ*-föreställningen 42 f.
- »Andebesvärjare» 142.
- Andedräkten och *rūaḥ* 148 f.
- Andekraft såsom översättning af *rūaḥ* 64.
- An(g)ra Mainyu 131 f.
- Asarjas kronistiskt färgade utsaga betecknas såsom *nebi'ā*, alltså kultprofetia 100 f.
- Baal präglas till sitt väsen av våldsamhet liksom Jahve 142.
- Baals nebiim 21, 29.
- bāšār* och *rūaḥ* såsom motsatser 55, 67, 149, 150, 151.
- benē nebi'īm* 27 f., 35.
- benē nebi'īm* och Jesajas *limmudīm* 35.
- berākū* i det gamla Israel 10 f., 31, 126, 145.
- berākū* och mana 141.
- berākū* och *rūaḥ* hos Israels folkhjältar 11 f.
- berākū* och *šālōm* 13 f., 31.
- berīt*, Jahves förbund med Israel 111.
- Bileams välsignelse 17.
- bō be* i förbindelse med *rūaḥ* 63.
- dā'at* '*elōhīm*: Guds kunskap 45, 47.
- Daniels bok och *rūaḥ*-föreställningen 87 f., 159.
- David närvarande vid nebiims övningar, i vilka han förmodligen deltagit 8.
- David och schofetisk *rūaḥ*-föreställning 16, 27.
- Davidts starkare »välsignelse» gör honom överlägsen Saul 11.
- debar iahwē*: Jahves ord 58 f., 65, 159.
- Demoniska väsen 16, 33, 142, 143.
- Dervischdans i det nutida Palestina, 21.
- Dervischerna och det gamla Syriens orgiastiska ekstas, 20.
- Det numinösa hos *rūaḥ* 138 f.
- Det ondas princip i syndafallsberättelsen 128.
- Deuterojesaja och *rūaḥ*-föreställningen 68 f., 86.
- Deuteroprotetisk *rūaḥ*-föreställning 80 f.
- Deuterosakarja och *rūaḥ*-föreställningen 83 f.
- Dödsandar 143, 144.
- Dödsbesvärjelse 143.
- Ebed-Jahve-sångerna 71 f.
- Echnatons solhymn 117.
- Eggande utrop vid den heliga dansen 21, 29.

- '*el* och '*ādām* såsom motsatser 55.
 Eldad och Medad såsom nabiistiska ekstatiker 35.
 Elia bortförd av *rūaḥ* 32, 33.
 Elia och nebiim 27 f.
 Elisa och nebiim 28 f.
 'ēšā såsom beteckning för Jahves rådslut 71.
 Eskatologisk tolkning av den nabiistiskt-profetiska *rūaḥ iahyā* 86 f.
 Eskatologisk tolkning av den schofetiskt-profetiska *rūaḥ iahyā* 50 f., 52.
 Folkhjältens utrustning med *rūaḥ* 2 f., 37.
 »Fridshälsningens» verklighetsmättade innebörd 12.
 Förskräckelse från Jahve 7.
 Förstockelse genom *rūaḥ* från Jahve 53, 126.
 Gatha-sångerna 133.
 Gideon och *rūaḥ* 3.
 Glossolaliska ramsor 51.
 Glossolaliskt *hitnabbōt* 51, 161.
 Haggai och *rūaḥ*-föreställningen 81.
hāiā 'al i förbindelse med *rūaḥ* 4, 50, 146.
 Handpåläggning överför *rūaḥ* 93, 94, 95.
 Harpospel medel att framkalla det nabiistiska tillståndet 29.
haš-šūfān 16, 109, 127 f.
 Helig dans 21, 29.
 Hesekiel och *rūaḥ*-föreställningen 61 f.
hiškīl i förbindelse med *berākā*, 11.
hitnabbōt berättas icke om Simson, liksom icke om Gideon och Jefta 9.
hitnabbōt icke förbundet med Samuel 21, 23.
hitnabbōt icke förbundet med schofetiskt *rūaḥ*-föreställning 4, 5, 7, 16 f., 29.
hitnabbōt i dess nabiistiska betydelse användes icke om Samuel, Natan och Gad 38.
hitnabbōt i förbindelse med nabiistisk *rūaḥ*-föreställning 4, 5, 23, 29.
hitnabbōt och Jahves nebiim 21 f.
hitnabbōt verkan av *rūaḥ iahyā* 23, 30.
hitnabbōt övergår från orgiastiskt-ekstatisk innebörd till visionärt-auditivt ekstatisk 39, 43, 65.
hiṭṭif i betydelsen profetera; uttryckets uppkomst, 40.
 Hjärtat, *leb*, i Israels antropologiska uppfattning 66, 109, 153, 154, 157.
lokmā: »Vishet» 159.
 Hosea och beteckningen *nābī* 43.
 Hosea och *rūaḥ*-föreställningen 43 f.
hōzē och *nābī* 25, 30, 38.
 Hypostasering av föreställningar 32, 54, 59, 78, 79, 80 f., 82, 84, 125 f.
 Hypostaseringsprocessen hos judendomen och mazdeismen 132 f.
 Hölschers litterärkritiska behandling av Hesekiels bok 61.
iad iahyā 29, 33 f., 47, 59 f., 68, 116.
iāṣak i förbindelse med *rūaḥ* 70, 145.
 Individuell och kollektiv tolkning av jaget i psalmerna 72 f., 74, 112.
 Inspiratorisk *rūaḥ*-föreställning börjar framträda 16, 17, 30.
 Interpolerade *rūaḥ*-ställen 45 f., 55, 75 f., 80, 88 f.
 Islams *ḏikr* 21.
 'iś *hū-rūaḥ* hos Hosea 44.
 Jabes räddas av Saul 6 f.
 Jahasiel, leviten, framträder såsom kultprofet 102 f.
 Jahves hand 29, 33 f., 47, 59, 68, 116.
 Jahves nebiim och den orgiastiska ekstasen 20, 21.
 Jahves ord 58 f., 159.
 Jahves rådslut 71.
 Jahvistisk och syro-fenicisk nabiism 24 f.
 Jefta utrustad med *rūaḥ iahyā* 3 f., 7.
 Jeremia och *debar iahyā* 58.
 Jeremia och *iad iahyā* 59.
 Jeremia och *nebī 'īm* 56.
 Jeremia och *rūaḥ*-föreställningen 56.
 Jerusalems räddning undan Sanherib 54.
 Jesaja och beteckningen *nābī* 51.
 Jesaja och hans *limmūdīm* 35.
 Jesaja och nebiim 51.
 Jesaja och *rūaḥ iahyā* 46 f.

Jesus och *rūaḥ*-föreställningen 160.
 Jobsboken och *rūaḥ*-föreställningen 120 f.
 Joels bok och *rūaḥ*-föreställningen 86 f.
kūbōd, »ära», enligt gammalraelitisk
 uppfattning 145.
kūdōš och tabu 140 f.
 Kataleptiska tillstånd hos Heseziel 62.
 Klassisk profetism och nabiism 41, 45.
 Klassiskt-profetisk och nabiistisk före-
 ställning om *rūaḥ iahyū* 51.
 Klassiskt-profetisk och schofetisk före-
 ställning om *rūaḥ iahyū* 52.
 Klostermann om det kataleptiska till-
 ståndet hos Heseziel 62.
 Kollektiv och individuell tolkning av
 jaget i psalmerna 72 f., 74, 112 f.
 Konkrescering av föreställningar 15,
 125 f., 146.
 Konstskicklighet att förfärdiga kultföre-
 mål verkas av *rūaḥ* 93.
 Kultprofetia 85, 100 f., 101, 104.
lābaš i förbindelse med *rūaḥ* 3, 100, 146.
leb, hjärtat, i Israels antropologiska upp-
 fattning 66, 109, 153, 154, 157.
 Legitim fromhet och nabiismen 85, 104.
 Leviterna kultprofetians bärare 104.
 Levitisk gudsutsaga 102 f.
 Levitisk orenhet 85.
mal' ak iahyū: Jahves ängel 129.
 Mana och *berākū* 141.
 Mazdeistiskt inflytande på judendomens
rūaḥ-föreställningar 130 f.
mēmerū: »Ordet» 158 f.
 Menigheten, *kaḥ-ḥāhāl*, såsom kultpro-
 fetiskt forum 102 f.
 Messias och Satan 128.
 Mika, Jimlas son, och nebiim 30 f., 39.
 Mika och nebiim 46.
 Mindre Asien den orgiastiska ekstasens
 urgamla hemort 23, 28, 161.
 Molok präglas till sitt väsen av våld-
 samhet liksom Jahve 142.
 Mose betecknad såsom *nābī* 40.
 Moses betydelse för mosaismen 135 f.
nābī, dess etymologi 18.
nābī höjes till innebörden »profet» 39 f.,
 43, 44, 45, 51.

nābī och *rō'ē*, *hōsē*, *kōhēn* 25, 26, 30,
 38.
 Nabiism och profetism 40, 41, 45, 51.
 Nabiismen förbunden med föreställningen
 om *rūaḥ iahyū* 39 f., 44 f.
 Nabiismen starkare i Nordriket än i
 Juda 26, 27.
 Nabiismens brödraskap och Jesajas lär-
 jungar 35.
 Nabiismens i Israel ursprung 18, 20, 22,
 23, 24.
 Nabiistisk och klassiskt-profetisk före-
 ställning om *rūaḥ iahyū* 51.
 Nabiistiska brödraskap 28.
 Nabiistiskt *hitnabbōt* 29, 30.
 Nabiistisk fromhetsövning i det gamla
 Israel 21 f., 27, 28 f., 29, 30.
naḥfēš 56, 67, 144, 145, 146, 151, 152,
 153, 154, 157.
nāfal 'al i förbindelse med *rūaḥ* 50, 64,
 146.
nāsak 'al i förbindelse med *rūaḥ* 53, 146.
 Nazirer uppräknas bland gudsmännen
 44.
nātan i förbindelse med *rūaḥ* 54, 66.
 Nebiim leva tillsammans i gemensam
 bostad 8, 28.
 Nebiim meddela gudsutsagor 30.
nebi'im såsom kultprofetisk beteckning
 för leviter 101, 104.
nešāmā närmar sig i betydelse *rūaḥ* 69,
 121 f., 123, 148, 154.
nešāmā såsom livsfläkten 67, 69, 121,
 122, 123, 148, 149.
nūaḥ 'al i förbindelse med *rūaḥ iahyū*
 49, 50.
 Numinöst drag hos *rūaḥ* 124, 140, 151.
 Orakelrådförfrågning 30.
 Orgiastisk extas i Byblos 19 f.
 Orgiastisk extas i det gamla Israel
 21 f., 27, 28 f., 29, 30.
 Orgiastisk extas i det gamla Syrien 20,
 28, 161.
 Ovädersdemoner saknas i det gamla
 Israel 143.
paḥad iahyū 7.
pānīm, Guds ansikte 80, 110, 111, 115 f.

Parsistiskt inflytande på judendomens *rūah*-föreställningar 130 f.

Paulus och πνεῦμα 161 f.

Personifiering av föreställningar 15, 32, 125.

Personlighetsmystik 41.

ḥ'm i förbindelse med *rūah* 5, 146.

πνεῦμα θεοῦ 160.

Profeter och nazirer 44.

Profeternas självmedvetande och *rūah* *iahyē* 43 f., 45, 46 f., 56, 64.

Profetisk *rūah*-föreställning 50 f.

Profetismens historiebetraktelse och föreställningen om *rūah* *iahyē* 41.

Profetism och nabiism 40, 41, 45, 51.

Psaltarens *rūah*-föreställningar 107 f.

ra' i bemärkelsen »ond», destruktiv för *šālōm* 13 f., 31, 126 f.

Revelatoriskt tillstånd 60.

rō'ē och *hōzē* 25, 30, 38.

rō'ē och *kōhēn* 25.

rō'ē och *nābī* 25, 40.

rūah *hak-kodēš* 78 f., 109 f., 132 f., 158 f.

rūah *iahyē* såsom den messianske härskarens utrustning 52.

rūah i skapelseberättelsen 95 f.

rūah *'iḡ'īm*: förvirringens *rūah* 54, 126.

rūah maskulint 127.

rūah *mašhīt*: fördärvares *rūah* 56.

rūah och *bāšār* såsom motsatser 55, 67, 149, 150, 151.

rūah och *dēbar* *iahyē* 58 f., 65, 159.

rūah parallellt med *nešāmū* 69, 123, 148.

rūah såsom beteckning för människans ande 63, 67 f., 109, 152 f., 155.

rūah såsom beteckning för vind 69, 147, 148.

rūah såsom beteckning för väderstreck 148.

rūah såsom förlänare av vishet 36, 87, 95, 159.

rūah såsom hypostas 32, 54, 78, 79, 80, 82, 84, 89, 125 f.

rūah såsom inspirationsprincip hos Jesus 160.

rūah såsom kultprofetisk inspirationsprincip 100 f., 102 f.

rūah såsom livsprincip 55, 67, 70, 148 f., 151.

rūah såsom nabiistisk inspirationsprincip 30, 40.

rūah såsom nabiistiskt-profetisk inspirationsprincip 17, 30, 40, 41.

rūah såsom profetisk inspirationsprincip 47, 63 f., 75.

rūah såsom profetiskt-apokalyptisk inspirationsprincip 62 f., 86.

rūah såsom prästerligt-kronistisk inspirationsprincip 87, 100 f., 102 f., 105, 115, 121, 158.

rūah såsom *ra'* 13 f., 109, 126 f.

rūah såsom religiöst-sedlig vägledare 108.

rūah såsom schofetiskt-profetisk inspirationsprincip 52.

rūah såsom skadande 54.

rūah såsom svävande fågel 98.

rūah *šakkar*: lögnens *rūah* 31, 127 f.

rūah *tardēmā*: försoffningens *rūah* 53, 126.

rūah visar sig verksam i »menigheten», *hak-kāhāl* 103.

rūah är icke fluidum 53, 54, 66, 98 f., 144 f.

rūhīn såsom beteckning på demoner 156.

rūhōt ej demonologisk beteckning för andeväsen 156.

šā'al *beiahyē* såsom uttryck för orakel-rådfrågning 30.

šāfak *'al* i förbindelse med *rūah* 84, 144.

šā'ir och *kāhin* 25.

Sakarjas bok och *rūah*-föreställningen 80 f.

šālah i förbindelse med *rūah* 5, 146.

šālah i förbindelse med *rūah* 76.

šālōm i det gamla Israel 10 f., 13 f., 31.

šālōm och *berākā* 13 f., 31.

Samuel betecknad såsom *nābī* 23.

Samuel i den israelitiska traditionen 23.

Samuel och konungadömet 26.

Samuel och Saul 26.

Samuels betydelse för nabiismen i Israel är, att han jahveiserat densamma 23, 162.

- Samuel såsom nabiistisk ledare 22 f.
 Samuel tillskrives icke *rūah jahwā* 23, 36.
 Satan och Messias 128.
 »Saul bland nebiim» 9.
 Saul och *hitnabbōt* 7, 8 f.
 Saul och Samuel 26.
 Saul räddar Jabes 6 f.
 Sauls »välsignelse» förstöres och därmed hans framgång 13.
 Schofetisk och profetisk *rūah*-föreställning 27, 52.
 Schofetisk *rūah*-föreställning är icke av sent ursprung 1 f., 37.
šekinā: »Boendet» 158 f.
šem jahwā 66, 76, 158.
šemā, »Namnet» 158.
- šemaiiā*: »Himmelen» 158.
 »Siare» och *nābī* 25, 30, 38.
 »Siare» och »präst» 25, 39.
 Sidkia, Kenaanas son, i nabiistisk verksamhet 30, 39.
 Simson utrustad med *rūah jahwā* 4 f., 9.
 Sju andar 49.
 Skapelseberättelsen och *rūah* 67, 95 f.
 Spenta Mainyu 132 f.
 Tabu-helighet 141.
τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον 134, 159, 161 f.
tōrā 82, 102, 105, 115.
 Tritojesaja och *rūah*-föreställningen 77 f.
 Uppståndelsetro 67.
 Wen-Amon i Byblos 19 f.
 Öknens såsom jahvismens hemort 142.
-

Anförda bibelställen.

Gen. 1: 2	95, 97, 98, 117, 118, 120, 123	Num. 27: 16	151
Gen. 1: 3 f.	119	Num. 27: 18	92, 93
Gen. 1: 9	96	Num. 27: 20	92
Gen. 2: 1	119	Num. 31: 19	154
Gen. 2: 4 b f.	96	Deut. 4: 15	152
Gen. 2: 5	96	Deut. 13: 1 f.	57
Gen. 2: 7	67, 117, 122, 123, 148	Deut. 13: 4 b f.	57
Gen. 2: 21	53	Deut. 18: 20 f.	57
Gen. 6: 3	150	Deut. 32: 11	97
Gen. 6: 17	148	Deut. 34: 7 f.	94
Gen. 7: 15	148	Deut. 34: 9	94, 95
Gen. 7: 22	67, 148	Deut. 34: 10	40
Gen. 8: 1	147	Jos. 2: 11	154
Gen. 20: 7	40	Jos. 5: 1	154
Gen. 26: 35	155	Dom. 3: 10	3
Gen. 41: 8	155	Dom. 4: 4	40
Gen. 41: 38	36, 88, 91, 93	Dom. 6: 34	2
Gen. 45: 27	154	Dom. 9: 22 f.	15
Ex. 10: 13	147	Dom. 9: 23	15, 16, 56, 126, 127, 130
Ex. 10: 19	147	Dom. 9: 23 f.	15
Ex. 14: 21	147	Dom. 11: 29	3
Ex. 14: 31	59	Dom. 13: 25	5, 12
Ex. 15: 8	148	Dom. 14: 6	4, 5, 12
Ex. 15: 10	148	Dom. 14: 19	5, 12
Ex. 15: 20	40	Dom. 15: 4	12
Ex. 18: 21	34	Dom. 15: 14	4, 5, 12
Ex. 24: 1	34	Dom. 15: 19	154
Ex. 24: 9	34	Dom. 16: 30	153
Ex. 25: 2	154	1 Sam. 1: 15	145
Ex. 28: 3	95	1 Sam. 2: 25	128
Ex. 31: 3	93, 94	1 Sam. 3: 20	23
Ex. 35: 21	154	1 Sam. 9: 5 f.	25
Ex. 35: 29	154	1 Sam. 9: 9	23, 25, 40
Ex. 35: 30 f.	93	1 Sam. 9: 11	25
Ex. 35: 31	93, 94	1 Sam. 9: 12 f.	25
Num. 5: 14	153	1 Sam. 9: 18 f.	25
Num. 5: 30	153	1 Sam. 10: 1 f.	7
Num. 11: 16 f.	34	1 Sam. 10: 5	22
Num. 11: 17	34	1 Sam. 10: 5 f.	7
Num. 11: 24 f.	34	1 Sam. 10: 6	9, 14, 16, 17
Num. 11: 25 f.	34, 35	1 Sam. 10: 6 f.	4
Num. 11: 31	147	1 Sam. 10: 10	8, 9, 14
Num. 16: 22	151	1 Sam. 10: 10 f.	10
Num. 24: 2	17	1 Sam. 10: 11 f.	9, 14
Num. 27: 12 f.	93	1 Sam. 10: 13	14

1 Sam. 11: 4 f.	6, 7	1 Kon. 19: 10	27
1 Sam. 11: 6	7, 9, 10, 16	1 Kon. 19: 11	147, 148
1 Sam. 11: 7	7	1 Kon. 19: 14	27
1 Sam. 30: 11 f.	154	1 Kon. 20: 21 f.	31
1 Sam. 13: 7 b f.	25	1 Kon. 20: 35	27
1 Sam. 16: 13	10, 12, 16, 27	1 Kon. 20: 41	27
1 Sam. 16: 13 f.	12, 13	1 Kon. 20: 41 f.	30
1 Sam. 16: 14	12, 32, 108, 109, 121, 126, 127, 130	1 Kon. 21: 5	155
1 Sam. 16: 14 f.	12, 14, 15, 16, 31, 52, 54, 56	1 Kon. 21: 21	31
1 Sam. 16: 15	13, 14	1 Kon. 22: 5 f.	30, 39, 104
1 Sam. 16: 16	13	1 Kon. 22: 6	28, 39
1 Sam. 16: 23	127, 130	1 Kon. 22: 10	39
1 Sam. 18: 7	13	1 Kon. 22: 10 f.	17, 30
1 Sam. 18: 10 f.	13, 14, 15, 130	1 Kon. 22: 18	31, 39
1 Sam. 18: 12	11, 14	1 Kon. 22: 21	127, 130
1 Sam. 18: 14	11	1 Kon. 22: 21 f.	52, 53, 54, 121, 126, 128
1 Sam. 18: 17	33	1 Kon. 22: 24	17, 39
1 Sam. 19: 9 f.	14, 15	1 Kon. 22: 25	39
1 Sam. 19: 18 f.	8, 9, 14	2 Kon. 2: 2 f.	28
1 Sam. 19: 20	7, 21, 23, 35	2 Kon. 2: 4 f.	28
1 Sam. 19: 20 f.	4, 10	2 Kon. 2: 7	28
1 Sam. 19: 23	7	2 Kon. 2: 9	155
1 Sam. 19: 24	9, 10, 22, 23, 28	2 Kon. 2: 11	33
1 Sam. 22: 5	26	2 Kon. 2: 15	28, 155
1 Sam. 26: 12	53	2 Kon. 2: 15 f.	33
1 Sam. 26: 19	128	2 Kon. 2: 16	32, 33
1 Sam. 26: 25	11	2 Kon. 3: 15	28, 59
1 Sam. 28: 3	143	2 Kon. 3: 17	147
1 Sam. 28: 6	30	2 Kon. 4: 38	28
1 Sam. 28: 7	143	2 Kon. 6: 1	28
1 Sam. 28: 8	143	2 Kon. 9: 11	44
1 Sam. 28: 9	143	2 Kon. 12: 7	101
2 Sam. 5: 10	11	2 Kon. 12: 18 f.	101
2 Sam. 2: 7	33	2 Kon. 12: 20	101
2 Sam. 13: 28	33	2 Kon. 12: 21 f.	101
2 Sam. 15: 25 f.	128	2 Kon. 12: 23 f.	96
2 Sam. 16: 10 f.	128	2 Kon. 19: 35	129
2 Sam. 19: 18	5	1 Krön. 5: 26	153
2 Sam. 22: 11	147	1 Krön. 9: 22	25
2 Sam. 22: 16	148	1 Krön. 9: 24	148
2 Sam. 23: 1 f.	16	1 Krön. 12: 17 f.	99
2 Sam. 23: 2	16, 17, 27, 56	1 Krön. 12: 18	17
2 Sam. 24: 1	128, 129, 130	1 Krön. 12: 19	3
2 Sam. 24: 11	26	1 Krön. 21: 1	127, 128, 129, 130
2 Sam. 24: 16	129	1 Krön. 26: 28	25
1 Kon. 1: 52	33	1 Krön. 29: 29	25, 26
1 Kon. 2: 2 f.	28	2 Krön. 9: 4	154
1 Kon. 2: 4 f.	28	2 Krön. 15: 1	17, 101
1 Kon. 2: 7	28	2 Krön. 15: 1 f.	101
1 Kon. 2: 15	28	2 Krön. 15: 8	101
1 Kon. 10: 5	154	2 Krön. 15: 9 f.	101
1 Kon. 15: 9 f.	96	2 Krön. 18: 4 f.	104
1 Kon. 18: 12	32	2 Krön. 18: 20	129, 139
1 Kon. 18: 26 f.	29	2 Krön. 18: 20 f.	126, 128
1 Kon. 18: 45	147	2 Krön. 20: 13 f.	102 f.
1 Kon. 18: 46	33, 59	2 Krön. 20: 14	17
		2 Krön. 21: 16	153
		2 Krön. 24: 15 f.	101

2 Krön. 24: 17 f.	101	Ps. 62: 9	145
2 Krön. 24: 19	100	Ps. 69: 25	145
2 Krön. 24: 20	3, 17, 100	Ps. 73	57
2 Krön. 29: 25	25, 26	Ps. 73: 2	144
2 Krön. 36: 22	56, 153	Ps. 77: 4	123, 156
Esr. 1: 1	56, 153	Ps. 77: 7	123, 156
Esr. 1: 5	153	Ps. 78: 8	156
Esr. 7: 6	60	Ps. 78: 49	129
Esr. 7: 9	60	Ps. 79: 6	145
Esr. 7: 28	60	Ps. 81	75
Esr. 8: 18	60	Ps. 102: 1	145
Esr. 8: 31	60	Ps. 104	119
Neh. 2: 8	60	Ps. 104: 3	98, 118
Neh. 9: 19 f.	105	Ps. 104: 5	118
Neh. 9: 20 . 90, 104, 105, 106, 108,		Ps. 104: 9	118
	114, 115	Ps. 104: 29	122
Neh. 9: 26	105, 106	Ps. 104: 29 f.	117, 118, 151
Neh. 9: 29	106	Ps. 104: 30	117, 128, 120, 123
Neh. 9: 30	90, 104, 105	Ps. 106: 32 f.	114
Neh. 9: 33	106	Ps. 106: 33	114, 115
Neh. 9: 35	106	Ps. 107: 20	59
Neh. 9: 37	106	Ps. 107: 40	144
Job 1: 6 f.	127, 130	Ps. 119: 43	34
Job 2: 1 f.	127, 130	Ps. 135: 17	151
Job 2: 7	129	Ps. 139: 7	115, 116, 124
Job 7: 11	123, 156	Ps. 139: 7 f.	116
Job 12: 10	151	Ps. 139: 10	116
Job 12: 21	144	Ps. 141: 8	145
Job 17: 1	123, 154	Ps. 142: 3	145
Job 19: 21	129	Ps. 142: 4	123, 156
Job 27: 3	123, 154	Ps. 143: 4, 7	123, 156
Job 30: 16	145	Ps. 143: 10	106, 107, 109
Job 32: 1	121	Ps. 146: 4	151
Job 32: 3	121	Ps. 148: 8	148
Job 32: 8	121, 122, 154, 156	Ordspr. 1: 23	146
Job 33: 4	122, 154	Ordspr. 9: 23	155
Job 33: 6	122	Ordspr. 11: 13	155
Job 34: 14	117, 122, 154	Ordspr. 15: 4	155
Job 34: 14 f.	122, 151	Ordspr. 15: 13	154
Ps. 11: 6	148	Ordspr. 16: 2	156
Ps. 18: 11	98	Ordspr. 16: 18	155
Ps. 18: 16	148	Ordspr. 16: 19	155
Ps. 22: 15	144	Ordspr. 17: 22	155
Ps. 31: 6	123, 156	Pred. 3: 19	151
Ps. 32: 2	155	Pred. 3: 21	151
Ps. 33: 5	122	Pred. 7: 8	155
Ps. 33: 6 . 118, 119, 120, 122, 123, 148		Jes. 1: 24 f.	89
Ps. 33: 6 f.	119	Jes. 1: 27	89
Ps. 34: 19	156	Jes. 4: 4	55, 88, 89
Ps. 36: 2	112	Jes. 5: 12	48
Ps. 41: 9	145	Jes. 5: 16	89
Ps. 42: 5	145	Jes. 6: 9 f.	52
Ps. 51: 12 66, 109, 110, 111, 112, 113, 154		Jes. 7: 2	147
Ps. 51: 13 108, 109, 110, 111, 112,		Jes. 7: 9	50
	113, 132	Jes. 8: 3	51
Ps. 51: 14	66	Jes. 8: 11	59
Ps. 51: 18 f.	113	Jes. 8: 16	35
Ps. 51: 19	156	Jes. 9: 14 f.	51

Jes. 11: 1 f.	47, 49	Jes. 63: 11	79, 106, 110, 112, 132
Jes. 11: 2	49, 50	Jes. 63: 14	79, 106
Jes. 11: 4	119	Jes. 66: 2	156
Jes. 11: 17 f.	50	Jes. 66: 15	76
Jes. 17: 13	147	Jer. 1: 4	58
Jes. 19: 14	53, 54, 126, 146	Jer. 1: 9	58
Jes. 19: 16 f.	54	Jer. 4: 11	147
Jes. 26: 9	156	Jer. 4: 12	147
Jes. 26: 18	147	Jer. 5: 14	58
Jes. 28: 6	55, 88, 89	Jer. 6: 11	145
Jes. 28: 7	51	Jer. 14: 16	144
Jes. 28: 9	51	Jer. 15: 16, 17	59
Jes. 28: 10	51	Jer. 16: 21	59
Jes. 28: 13	51	Jer. 17: 21	152
Jes. 29: 9 f.	52	Jer. 22: 22	147
Jes. 29: 10	52, 53, 54, 126, 146	Jer. 23: 9 f.	56
Jes. 30: 1	43, 46, 47	Jer. 23: 16	56
Jes. 30: 28	148	Jer. 23: 21	56
Jes. 31: 1	48	Jer. 23: 22	56
Jes. 31: 1 f.	55	Jer. 23: 26	56
Jes. 31: 3	55, 150, 151	Jer. 23: 28	56
Jes. 32: 2	147	Jer. 23: 29	58
Jes. 32: 15	50, 145	Jer. 23: 31	56
Jes. 32: 15 f.	50	Jer. 24: 7	66
Jes. 34: 16	55, 90	Jer. 27: 9 f.	56
Jes. 37: 7	54, 126	Jer. 29: 26	44
Jes. 37: 36	129	Jer. 32: 37 f.	66
Jes. 40: 7	69	Jer. 49: 32	148
Jes. 40: 13	71	Jer. 49: 36	148
Jes. 41: 8, 9	73	Jer. 51: 1	56, 132, 153
Jes. 42: 1	71, 72, 75, 76, 77, 157	Klag. 2: 4	145
Jes. 42: 5	69	Klag. 2: 11	145
Jes. 42: 19	73	Klag. 2: 12	145
Jes. 42: 24	79	Klag. 2: 19	145
Jes. 42: 25	145	Klag. 4: 1	144
Jes. 43: 10	73	Klag. 4: 11	145
Jes. 43: 24	79	Klag. 4: 20	148
Jes. 43: 27	79	Hes. 1: 3	60
Jes. 44: 1	73	Hes. 1: 4 f.	62
Jes. 44: 2	73	Hes. 1: 12, 20, 21	62, 63
Jes. 44: 3	70, 145	Hes. 2: 2	63
Jes. 44: 9 f.	70	Hes. 3: 4	67
Jes. 44: 21	70, 73	Hes. 3: 12	63
Jes. 45: 4	73	Hes. 3: 14	60, 63, 68
Jes. 48: 16 c	75, 76, 90	Hes. 3: 22	60
Jes. 49: 1 f.	74	Hes. 3: 24	63
Jes. 49: 7	77	Hes. 4: 4 f.	62
Jes. 54: 6	155	Hes. 5: 2	147
Jes. 57: 15	155, 156	Hes. 5: 13	81
Jes. 57: 16	156	Hes. 7: 8	145
Jes. 59: 19	76, 148	Hes. 8: 1	60
Jes. 59: 21	80, 90	Hes. 8: 3	63
Jes. 61: 1	76	Hes. 11: 1	63
Jes. 61: 3	155	Hes. 11: 5	59, 64, 67, 68
Jes. 61: 4	155	Hes. 11: 14	59, 64
Jes. 63: 9	79	Hes. 11: 19	66, 67, 68, 106, 156
Jes. 63: 10	79, 110, 112, 132	Hes. 11: 24	63, 64
Jes. 63: 10 f.	78, 81, 90, 110, 112, 132	Hes. 12: 14	148

Hes. 13: 3	68, 156	Am. 5: 5	5
Hes. 13: 11	147	Am. 7: 10 f.	42
Hes. 13: 13	147	Am. 7: 12 f.	42
Hes. 13: 19	153	Am. 7: 15	43
Hes. 16: 15	144	Am. 7: 16	40
Hes. 16: 36	144	Jon. 1: 4	147
Hes. 16: 42	82	Jon. 4: 8	147
Hes. 17: 10	147	Mik. 2: 6	40
Hes. 17: 21	148	Mik. 2: 11	40
Hes. 21: 2	40	Mik. 3: 5	46
Hes. 21: 7	40	Mik. 3: 6	46
Hes. 21: 22	82	Mik. 3: 8	43, 45, 46, 88
Hes. 24: 27	62	Mik. 3: 11	46
Hes. 27: 26	147	Hab. 1: 11	147
Hes. 29: 21	62	Hab. 2: 19	151
Hes. 33: 22	62	Sef. 3: 8	145
Hes. 36: 1	65	Hag. 1: 14	56, 153
Hes. 36: 16	65	Hag. 2: 4 f.	81
Hes. 36: 22	66	Hag. 2: 5	81
Hes. 36: 23	66	Sak. 3: 1 f.	127
Hes. 36: 25 f.	65	Sak. 4: 6	81
Hes. 36: 26	66, 67, 68, 156	Sak. 5: 9	147
Hes. 36: 26 f.	106	Sak. 6: 5	147
Hes. 36: 27	67, 151	Sak. 6: 8	81, 82
Hes. 37: 1	60, 64, 65	Sak. 7: 12	82
Hes. 37: 1 f.	151	Sak. 12: 1	151
Hes. 37: 5, 6	67, 151	Sak. 12: 10	54, 83, 85, 89, 145
Hes. 37: 9	148	Sak. 13: 2	29, 84, 85, 131
Hes. 37: 14	67	Sak. 13: 2 f.	29, 84, 85, 104
Hes. 37: 15	58	Sak. 13: 3 f.	83
Hes. 39: 29	145	Sak. 13: 4 f.	83
Hes. 40: 1	60	Mal. 2: 15, 16	152
Hes. 43: 5	63	Matt. 10: 20	160
Dan. 1: 7	87	Matt. 12: 31 f.	160
Dan. 2: 1	155	Matt. 22: 43	160
Dan. 2: 3	155	Mark. 3: 29	160
Dan. 2: 23	87	Mark. 12: 36	160
Dan. 4: 5	87, 88	Mark. 13: 11	160
Dan. 4: 6	87	Luk. 11: 13	160
Dan. 4: 15	87	Luk. 12: 10	160
Dan. 5: 11	87, 159	Luk. 12: 12	160
Dan. 5: 14	87	Ap. 2: 16 f.	87
Dan. 8: 8	148	Ap. 2: 38	87
Dan. 11: 4	148	Ap. 16: 7	161
Hos. 4: 19	147	Rom. 8: 9	161
Hos. 5: 10	145	1 Kor. 12: 4	162
Hos. 8: 7	147	1 Kor. 12: 7	162
Hos. 9: 7	43, 44	1 Kor. 12: 11	162
Hos. 12: 2	147	1 Kor. 12: 13	162
Hos. 12: 11	44	1 Kor. 14: 6	162
Hos. 12: 14	44	1 Kor. 14: 18	162
Joel 3: 1 f.	86, 145	2 Kor. 3: 17	161
Joel 3: 2	145	Fil. 1: 19	161
Joel 3: 5	87	Ap. 1: 4	49
Am. 2: 11	43, 44, 51	Ap. 3: 1	49
Am. 3: 8	43	Ap. 4: 5	49
Am. 4: 13	147	Ap. 5: 6	49

ARBETEN UTGIVNA MED UNDERSTÖD AV
VILHELM EKMANS UNIVERSITETSFOND, UPPSALA.

1. **K. Ahlenius**, Ångermanälvens flodområde. 1903. Kr. 3:75.
2. **J. Lönborg**, Sveriges karta. Tiden till omkring 1850. 1903. Kr. 3:75.
3. **H. Lundborg**, Die progressive Myoklonus Epilepsie. 1903. Kr. 4:50.
4. **I. Collijn**, Katalog öfver Västerås läroverksbiblioteks inkunabler. 1904. Kr. 2:50.
(Kataloge der Inkunabeln der schwed. öffentl. Bibliotheken, 1.)
5. **I. Collijn**, Katalog der Inkunabeln der K. Univ.-Bibl. zu Uppsala. 1907. Kr. 13:50.
(Kataloge der Inkunabeln der schwed. öffentl. Bibliotheken, 2.)
6. **E. Staaff**, Étude sur l'ancien dialecte léonais d'après des chartes du XIII^e siècle. 1907. Kr. 6:50.
7. **I. Collijn**, Katalog öfver Linköpings stifts- och läroverksbiblioteks inkunabler. 1909. Kr. 2:25.
(Kataloge der Inkunabeln der schwed. öffentl. Bibliotheken, 3.)
8. **H. Sjögren**, Commentationes Tullianae. 1910. Kr. 3:50.
9. **Einar Löfstedt**, Philologischer Kommentar zur Peregrinatio Aetheriae. Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Sprache. 1911. Kr. 9:—.
10. **Herman Almqvist**, Nubische Studien im Sudān 1877—78. Herausgegeben von K. V. Zetterstéen. 1911. Kr. 27:—.
11. **Gustaf Aulén**, Till belysning af den Lutherska kyrkoidén, dess historia och dess värde. 1912. Kr. 5:50.
12. **P. Persson**, Beiträge zur indogerman. Wortforschung. T. 1—2. 1912. Kr. 27:—.
13. **Otto Lagercrantz**, Papyrus graecus Holmiensis (P. Holm.). 1913. Kr. 8:—.
14. **Håkan Sandqvist**, Tabellarische Übersicht der in den Jahren 1902—1912 in der Literatur erwähnten Phenanthrenderivate. 1913. Kr. 5:25.
15. **Joh. Lindblom**, Das ewige Leben. Eine Studie über die Entstehung der religiösen Lebensidee im Neuen Testament. 1914. Kr. 6:25.
16. **Gunnar Ekholm**, Les gravures célèbres de la bibliothèque de l'Université Royale d'Uppsala.
1. Catalogue des gravures de Claude Mellan. 1914. Kr. 2:25.
17. **Hugo Wikander**, Om det materiella arbetsbetinget och dess viktigaste rättsföljder, med särskild hänsyn till svensk rättspraxis. 1916. Kr. 7:50.
18. **Sven Tunberg**, Sigismund och Sverige 1597—1598. Före andra svenska resan. Samuel Laskis beskickningar. 1917. Kr. 3:50.
19. **Ernst Nachmansson**, Erotianstudien. 1917. Kr. 18:—.
20. A & B. ANTONIO TEMPESTA'S Urbis Romæ prospectus 1593. — Fotolitografisk reproduktion jämte »Några anmärkningar» af **Henrik Schück**. 1915, 1917. Atlas-fol. 8 & 8:o. Kr. 16:—.
21. **H. O. Juel**, Plantae Thunbergianae. 1918. Kr. 15:—.
- 22: 1—2. **Nils Åberg**, Das nordische Kulturgebiet in Mitteleuropa während der jüngeren Steinzeit. Text, Tafeln. 1918. Kr. 30:—.
23. **Sven Tunberg**, Sigismund och Sverige 1597—1598. 2. Andra resan till Sverige. 1918. Kr. 9:—.
24. **Nils Åberg**, Ostpreussen in der Völkerwanderungszeit. 1919. Kr. 15:—.
25. **Nils Åberg**, La civilisation énéolithique dans la Péninsule Ibérique. 1921. Kr. 15:—.
26. **Jarl Charpentier**, Die Suparnasage. 1922. Kr. 20:—.
27. **Hilding Kjellman**, La deuxième collection anglo-normande des miracles de la Sainte Vierge. 1922. Kr. 20.
28. **Nils Åberg**, Die Franken und Westgoten in der Völkerwanderungszeit. 1922. Kr. 15:—.
29. **Nils Åberg**, Die Goten und Langobarden in Italien. 1923. Kr. 10:—.
30. **Torsten Bohlin**, Das Grundproblem der Ethik. Über Ethik und Glauben. 1923. Kr. 15:—.
31. **Gustaf Ljunggren**, Det kristna syndmedvetandet intill Luther. 1924. Kr. 10:—.
32. **Sven Linder**, Studier till Gamla Testamentets föreställningar om Anden. 1926. Kr. 5:—.

Pris 5 kronor

